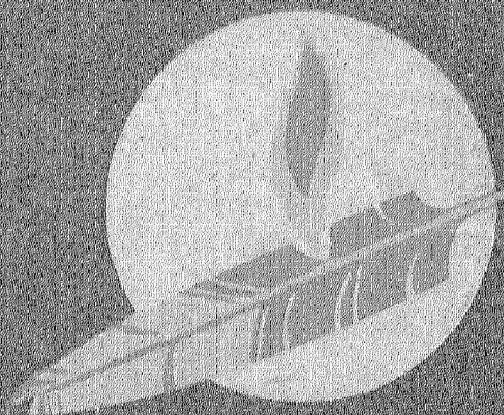


مشكلات

قلبية

١

مشكلات
القلبية



تأليف

الدكتور زكريا إبراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الغزالة)

مشكلات فلسفية

(1)

مشكل الحروف

تأليف

الدكتور كريمة إبراهيم

الناشر

مکتبہ مصر
۳ شارع کامل صدیقی العجالة

الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة

مقدمة

للطبعة الجديدة

لم أكن أصدق ما قاله أبو حيان التوحيدي من أن « إنشاء الكلام الجديد أيسر على الأدباء من ترويق القديم ^(١) » ، حتى طلب إلى تنقيح كتابي « مشكلة الحرية » لإعادة طبعه ، فإذا بي أجد نفسي عاجزاً تماماً عن تعديل ما كتبت ، وكأني أهم بتعقب أمر بدأ به غيري ، على حد تعبير أبي حيان ! وليس مرد هذا المعجز إلى أن العهد قد تقادم بتحرير هذا المؤلف ، أو أن للمشكلة قد انقطعت بين المبتدئ وبين المتعقب ، بل ربما كان مرد ذلك إلى انساق الكتاب مع نفسه ، بحيث إن كل إضافة جديدة إليه قد تبدو بصورة الرق أو التلفيق أو الترويق ! ومن هنا فقد كان لابد لنا من المحافظة على « الحُدس الأصلي » الذي صدرت عنه هذه الدراسة ، كما كان لابد لنا أيضاً من الإبقاء على الكثير من التأملات الوجودية التي اقترنت بتفكيرنا في تلك المشكلة . ولئن كنا قد أضفنا إلى هذه الطبعة الجديدة فصلاً بأكمله تحت عنوان « من الضرورة إلى الحرية » ، إلا أننا لم نرد من وراء هذه الإضافة سوى استكمال دراسة العلاقات الديالكتيكية القائمة بين الحرية والضرورة ، دون إخلال بالروح العامة للكتاب . وأما فيما عدا ذلك ، فقد قننا بمراجعة كل فصول الكتاب مراجعة دقيقة ، ولم نجد بداً من إدخال بعض التعديلات أو التنقيحات هنا وهناك ، خصوصاً في بعض الفصول الأولى من الكتاب .

(١) التوحيدي « المقابسات » طبعة حسن السندوي ، ١٩٢٩ ،

ولابد من أن يكون القارئ قد لاحظ أن اهتمامنا بمشكلة الحرية لم يتوقف عند هذا الكتاب ، فقد عدنا إلى هذه المشكلة في كتابنا « مشكلة الإنسان » ، كما تطرقنا لدراستها أيضاً في مؤلف متأخر هو « تأملات وجودية » . ولكن الفكرة الأساسية التي بقيت بارزة في كل ما كتبناه عن الحرية هي أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شيء قد منح لنا ، بل هو تأكيد لمهمة علينا أن نضطلع بها . فليست الحرية في نظرنا منحة أوهبة ، بل هي كسب أو تحصيل . ولئن كان القارئ قد يأخذ علينا أننا عملنا بنصيحة بوسويه ، فأمسكنا بطرفي السلسلة ، دون أن تتمكن من الوقوف على وسط تلك السلسلة ، حيث يتحقق الاتصال بين الحلقات المختلفة ، إلا أن الأمانة الفكرية هي وحدها التي اضطررتنا إلى اتخاذ هذا المسلك ، لأننا لم نستطع أن نتبين بوضوح على أى نحو يتم الالتحام بين الحرية والضرورة في عالم الإنسان ، وإذا كانت الحرية — عند البعض — هي المبدأ الأوحد للتفسير ، فإنها قد بقيت في نظرنا أحوج المبادئ جميعاً إلى تفسير ! فليست الحرية عندنا حلاً أو جواباً ، بل هي إشكال أو تساؤل . وعلى الرغم من أننا قد سلطنا مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل في الحرية هو سر هيئات لنا أن نزيح النقاب عنه ، إلا أننا لم نجد مانعاً من أن نهبط بالحرية إلى عالمنا البشرى الواقعى الاجتماعى ، لكي نقول مع أنصار النزعة العينية الجدلية إنها عملية تحرر يشارك المرء عن طريقها في حركة التاريخ !

القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٦٣

تصدير

ليس في لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب قدر ما تخفق لكلمة « الحرية » ، ولكن ليس بين مشا كل البشر مشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية . وإن الإنسان لهو في الأصل « موجود طبيعي » ، ولكنه بين كائنات الطبيعة جميعاً أشدها حنيناً إلى التخلص من جبرية الظواهر ، وأقواها نزوعاً نحو (التحرر) من أسر الضرورة . وعلى الرغم من أن الإنسان هو للموجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر ، فإنه الموجود الوحيد الذي لا يكاد يكف عن تكذيب شهادة شعوره ، واضعاً وجوده نفسه موضع التساؤل ! ومن هنا فإننا ما نكاد نتحدث عن مشكلة الحرية ، حتى يتملكنا دوار عقلي عنيف ، فإننا نعرف أن هذه للمشكلة هي مشكلة (الإنسان) في صراعه مع الطبيعة ، والمجتمع ، والماضي ، والله نفسه ! وقد حاول الإنسان أن يحطم هؤلاء (الأغيار) حتى يثبت لنفسه أنه حر ، فلم يلبث أن وجد نفسه وحيداً لا تستند حريته إلى شيء ! ثم خيل إليه أن لديه من الإرادة ما يستطيع معه أن يبرهن عملياً على حريته ، فمرطان ، وقع فريسة لإرادة الغناء التي هي قضاء على كل إرادة . وهل كان الانتحار دليلاً على الحرية ، وهو الذي لا يحو للماضي إلا بانتزاع صاحبه ، ولا يؤكد حرية الفعل إلا بالقضاء على كل قدرة على الفعل ؟

وإذن فكيف لا تكون (الحرية) مشكلة للمشاكل ، وهي سر الوجود الإنساني الذي هو في صميمه تأرجح بين العدم والوجود ، وأحجية هذا الكائن العجيب الذي لا هو بالجماد ولا هو بالحيوان ، ولا هو بالإله ! ؟ أليست الحرية هي التي أوجت إلى الوجود البشري بأنه (نصف إله) ؟ ولكن إنسان العصر الحديث لم يرتض لنفسه ألا يكون إلهاً كاملاً ،

فنادى بموت الله على لسان كل من شترز ونيشيه وسارتر ، وادعى لنفسه تلك الحرية المطلقة التي طالما نسبها ديكرت وأمثاله إلى الجوهر الإلهي ! وهكذا أصبحت مشكلة الحرية هي مشكلة الإنسان في صراعه مع الله ؛ بعد أن كانت مجرد حوار بين الإنسان والطبيعة ، أو بين الإنسان والمجتمع ، أو بين الإنسان والحيوان الباطن فيه !

ولكن ماذا عسى أن تكون هذه (الحرية) التي أراد الإنسان أن يجعل منها (بداية مطلقة) أو خلقاً من العدم ؟ أتكون هذه القدرة البشرية الفائقة مجرد تعبير عن نزوع الإنسان نحو الألوهية ، ورغبته في استلاب الله نفسه طابع (المطلق) ؟ أم هل تكون الحرية هي مجرد صدى عقلي لذلك النزوع الوجداني الذي يدفع بالإنسان - طفلاً - إلى أن ينشد القدرة المطلقة ، فيبحث عن السبيل إلى امتلاك قوة الشياطين والجن والأبطال الخرافيين ؟ أم هل نقول إن الحرية هي منحة خبيثة تجود بها علينا جنية شريرة ، فتوقعنا في الشر وتهوى بنا إلى حماة الخطيئة ، دون أن يكون في وسعنا يوماً أن نتنازل عن تلك المنحة اللعينة ؟ كل تلك أسئلة ليس يكفي حلها أن نقول إن الحرية وهم من الأوهام ، أو حلم من أحلام ذلك الموجود العجيب الذي اعتاد أن يتعبد لما يخلق من أصنام ... فلنجاول إذن أن نستعمل حريتنا في التساؤل عن معنى الحرية وليكن كتابنا هذا أول خطوة في سبيل التحرر ؟.

زكريا إبراهيم

مقدمة

مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها ، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان ، وما برحت تؤرق مفكرى اليوم كما أُرقت من قبل فلاسفة اليونان . حقا إن هذه المشكلة - كما قال الفيلسوف الانجليزى بين Bain - هي قفل الميتافيزيقا الذى علاه الصدا من كل جانب ، ولكنها قد اكتسبت أهمية جديدة فى الفلسفة المعاصرة بحيث قد يكون من الممكن أن نعدّها (مفتاح) المشكلات الفلسفية جميعاً . ولن يكون فى وسعنا أن نقدم فى هذا المؤلف خلاصة تاريخية وافية لسائر الحلول التى تقدم بها الباحثون على مر الزمان من أجل حل تلك المشكلة العسيرة حلا مرضيا مقنعا ، وإنما سنعمد إلى دراسة المشكلة مباشرة ، محاولين أن نقف على معناها ومضمونها وما يترتب عليها من المشاكل ، مع الإشارة هنا وهناك إلى آراء الفلاسفة الذين عرضوا لها بالبحث كلما وجدنا ضرورة لذلك . ولعل من نافلة القول أن نشير فى هذه المقدمة إلى تعقد المشكلات الفلسفية وتشابكها ، فإننا نعلم جميعاً أن من يتطرق لدراسة مشكلة ميتافيزيقية كائنة ما كانت لابد أن يجد نفسه مضطراً إلى إثارة الكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى ، حتى يتسنى له أن يضع المشكلة التى هو بإزائها وضعا فلسفيا صحيحا . والواقع أن مشكلة الحرية بالذات هي من أكثر المسائل الفلسفية اتصالا بالعلم والأخلاق والاجتماع والسياسة ، فضلا عن صلتها الواضحة بمشاكل ما بعد الطبيعة ، ولكننا نبادر فنطعن القارئ إلى أننا سنقتصر على دراسة الحرية من الوجهة الفلسفية المحضة ، أعنى من حيث هي مشكلة ميتافيزيقية تعبر عما سماه فلاسفة الإسلام بالجبر والاختيار . ولو كان علينا أن نعرض لدراسة الحرية من حيث هي

مشكلة اجتماعية وثيقة الصلة بمسائل القانون والسياسة ، للزم أن نبين شروط الحرية وحدودها ، وأن نبحت معنى المسؤولية وما يترتب عليها من نتائج ، وأن نتناول بالبحث ضروب الحريات وما بينها من صلات . . . الخ . وهنا قد تتحول المشكلة التي نحن بصدددها من مشكلة إلى مشكلات ، فلا يصبح موضوعها هو الحرية بل الحريات ، غنى أنها قد تفقد طابعها المطلق العام لكي تصبح مشكلة واقعية تتعلق بحريات معينة ، في زمان معين ، وفي مكان معين .

حقاً إن الباحث الفلسفي لابد أن يعرض لدراسة المضمون الأخلاقي لمفهوم (الحرية) ، لأنه من المؤكد أن هذا المضمون لا يكاد ينفصل عن المعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة ، ولكننا لن نستطيع أن نتجزيء بهذا المضمون الأخلاقي وحده ، فإن موضوع الحرية عندنا لا يقتصر على تحديد مسؤولية الانسان ، سواء من الناحية الأخلاقية أم من الناحية القانونية ، كما أن غايته عندنا لا تقف عند تقرير شرعية التكليف أو تثبيت دوائيم العقاب والثواب .

وبعبارة أخرى فإن الحرية التي سنعرض لها بالبحث ليست مجرد مفهوم أخلاقي ، بل هي حقيقة ميتافيزيقية لا سبيل إلى فهمها إلا في نطاق الوجود الانساني بأكمله . أجل إن نقطة البداية عندنا ، كما هو الحال أيضاً عند علماء الأخلاق ، هي التجربة النفسية التي فيها تشعر الذات بوجودها وحريتها ، ولكننا سنوسع أفق بحثنا ، بحيث نمتد إلى دراسة معاني الضرورة والإمكان والصدفة والقضاء والقدر والاحتمية في شتى صورها . . . الخ . وكل هذه مفاهيم ميتافيزيقية تتطلب دراسة فلسفية شاملة لمسائل مختلفة مثل مسألة العلية ، ومشكلة الزمان ، ومشكلة الصلة بين العقل والإرادة . . . الخ .

وفضلاً عن ذلك ، فإن مسألة الحرية اليوم هي من أخطر المسائل التي يعرض لدراستها العلماء أنفسهم ، إذ قد أدى تطور العلم

إلى معاودة النظر في مبدأ الحتمية *déterminisme* مما أدى إلى قيام نزعات احتمالية في نطاق العلم نفسه تعبر عن إمكان قيام حرية ميتافيزيقية شاملة . فإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض المفكرين المعاصرين يوحّدون بين الحرية والوجود الإنساني بصفة عامة ، أمكننا أن نفهم إلى أي حد اتسع نطاق المشكلة التي نحن بصددّها ، ما دامت دراسة الحرية قد أصبحت اليوم بمثابة دراسة شاملة للوجود الإنساني بأكمله . وهذا لافل *Lavelle* يقرر أن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود حرية ، ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا ، وما دام وجودنا هو وجود إمكانيتنا الخاصة . وهذا هو المذهب الوجودي يؤكد أن الوجود عندنا يسبق للماهية ، فيقرر بذلك أن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا^(١)

هنا قد يعترض البعض بقوله إننا نقدم حلاً للمشكلة قبل أن نشرع في وضعها وضماً فلسفياً صحيحاً ، ولكننا نبادر فنقول إن هذه الإشارة العابرة إلى الصلة الوثيقة بين الوجود والحرية ليست بمثابة حل نهائي للمشكلة ، بل هي نظرة مبدئية نريد بها أن ننص على ضرورة تقديم مشكلة الحرية على غيرها من المشكلات الفلسفية . فليست الحرية عندنا هي مجرد إشكال نظري يثيره العقل الإنساني الراغب في المعرفة ، على سبيل حب الاستطلاع ، حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً ، وإنما هي مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ، من حيث أن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود « حرية » تضع نفسها موضع التساؤل . فالحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لن نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا في صميم ذلك التساؤل نفسه . ولكن إذا كان ثمة موضع لإثارة مثل هذا التساؤل ،

(١) L. Lavelle : " Introduction à l' Ontologie " , P.U.F. , Paris, 1947, pp. 31 — 36 & " De L' Acte " , Aubier , 1946 p. 367

فذلك لأن الحرية (كما سنرى في تضاعيف هذا البحث) ليست واقعة موضوعية. ومن جهة أخرى، فإن الحرية ليست مجرد مشكلة نظرية يثيرها العقل، بل هي مشكلة عملية متضمنة في صميم وجودنا، ولهذا فإنه لمن الأهمية بمكان أن تبين الصلة الوثيقة بين مشكلة الحرية ومشكلة الفعل. ألسنا لننتقل باستمرار من حالة الإمكان إلى حالة الوجود، إذ تنفذ أفعالنا دائماً إلى صميم الواقع، فتنتقل بنا من دائرة الوجود الضمني إلى دائرة الوجود الفعلي؟ وهذا الانتقال نفسه، أليس من شأنه دائماً أن يولد فينا الشعور بأننا نحقق بفعلنا عهداً حاسماً أمام ذواتنا وأمام الآخرين، إن لم نقل أمام الكون نفسه؟ — إن الوجود الإنساني في الحقيقة ذو طابع خاص يجعل من كل فرد منا موجوداً حراً قد قذف به وحيداً في هذا العالم، وسط إمكانياته الخاصة. فليس وجودي سوى قدرتي على اكتشاف إمكانياتي، وتحقيق ذاتي، والتعبير عن حريتي. وإذن فإن الوجود الإنساني إنما ينحصر في ذلك «الفعل» الذي به آخذ على عاتقي وجوداً هو وجودي الخاص، متحملاً مسئولية خاصة أمام نفسي وأمام كل موجود آخر. — ومن هنا فإن فلسفة الحرية لا بد أن تقودنا إلى فلسفة الفعل، بدليل أن سائر الفلاسفة المعاصرين الذين بالغوا في تقرير حرية الإنسان (وفي مقدمتهم سارتر) قد انتهوا إلى القول بأن فلسفتهم ليست سوى فلسفة فعلية. ومعنى هذا أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود، بل هي فلسفة فعل؛ لأنه لا رجاء للوجود الإنساني إلا بالعمل وفي العمل. بل ربما كان في وسعنا أن نقول إن الذي يسمح للمرء بأن يحيا (على حد تعبير سارتر) إنما هو الفعل^(١).

مشكلة الحرية إذن هي مشكلة الوجود الإنساني بأسره، وهي لهذا مشكلة المشا كل. فليس من عجب أن تقدمها على غيرها من مشاكل

cf. J. P. Sartre : "L'Existentialisme est un humanisme.", (١)
Paris, Nagel, 1946, pp. 62-63.

الفلسفة ، ما دام فهمنا لمعنى الحرية هو الذى سيكشف لنا عن معنى القيم ، ومعنى الفعل ، ومعنى « القلق »^(١) ومعنى الوجود الإنسانى بأسره . ولكننا لن نساير الوجوديين حتى النهاية ، فى فهمنا لمعنى تلك الحرية الوجودية ، بل سننتهى فى خاتمة المطاف إلى أن تقرير الحرية لا يعنى إثبات شئ . قد منح لنا ، بل هو تقرير لمهمة علينا أن نعمل على تحقيقها . فليست الحرية « واقعة » تتقبلها على الرغم منا ، أو حقيقة ضرورية لا نملك إلا أن نخضع لها ، بل هى « عملية روحية » تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذاتنا . وإذا كان من الحق أن الناس لا يطربون لشئ بقدر ما يطربون للقول بأنهم أحرار ، فإن من الحق أيضاً أنه ليس أشق على الناس من أن يتحرروا بالفعل.^(٢) ولو أننا نظرنا إلى تاريخ الحرية منذ عهد سقراط حتى اليوم ، لوجدنا أن الخصم الحقيقى للحرية ليس هو مذهب الحتمية ، بل هو بالأحرى ذلك المذهب القائل بالإرادة المطلقة والحرية اللامتناهية . فلو أن إرادتنا كانت مطلقة ، لما كان ثمة شئ يفعل ، وكان يكفى أن نريد الشئ حتى يتحقق !

ولكننا نحيا فى عالم مليء بالعوائق ، ولا بد للحرية من أن تصطدم

(١) كلمة « القلق » هى التعبير الذى جرى على أقدام الكتاب لترجمة لفظ "angoisse" المشتق من الكلمة اللاتينية "angustiae" ومعناها الطريق المحصور أو المكان الضيق . وقد استعمل اللفظ اللاتينى للتعبير عن الإنحصار والشدة والضييق resserrement ، ثم جاء الوجوديون للعاصرون من بعد فاستعملوه (مقتفين فى ذلك أثر الفيلسوف الدنمركى كيركجارد-Kierkegaard) للدلالة على ذلك الدوار النفسى الذى ينتابنا عند الفعل ، حينما نجد أنفسنا بازاء « بمكنات » متعددة لا بد من اختيار واحد فقط من بينها .

(٢) of. L. Brunschwig : "Le Progrès de la Conscience." p. 742 .

« بالمائق » l'obstacle حتى تستحيل إلى « قيمة » valeur . وقد يتصور البعض أن الحرية هي « منحة » قد جادت بها علينا الطبيعة ، ولكنها في الحقيقة « كسب » لا بد لنا من أن نعمل على إحرازه . وحينما تضعف في أنفسنا معاني الوجود ، فاننا سرعان ما نهيب بالوراثة والبيئة والمجتمع والقدر والقضاء الإلهي ، لتفسير أفعالنا وتبرير مظاهر ضعفنا . ولكن عبثاً نحاول أن نقتل في أنفسنا روح الحرية ، أو أن نلقى عن ظهورنا عبء المسؤولية ، فقد كتب علينا أن نكون « أحراراً » ، وربما كانت حريتنا — كما يقول سارتر — هي الشيء الوحيد الذي ليس لنا « الحرية » في أن نتخلى عنه ! أستغفر الله ، بل إن حريتنا تمتد إلى مالا نهاية ، فتريد لنفسها الانتحار ، حينما يرغب المرء في التنازل عن كل اختيار ! ولكن هيهات للموجود الحر أن يستحيل إلى جماد لا يثاب ولا يدان ! . . وقف متهم يوماً أمام القاضي يدافع عن نفسه فقال : « إنني ألتبس البراءة ، فقد وقعت تحت تأثير ميول ورائية خبيثة تتنفي معها كل مسئولية ! » وهنا رد القاضي قائلاً : « وأنا أيضاً ألتبس للمعذرة إذا أدتلك ، فإنني لا أملك سوى أن أحكم بما لدى من قوانين » .

وفات هذا المتهم أننا اسنا مجرد الأعيب في يد الظروف تحركنا كيفما شاءت ، وإنما نحن نسهم — إلى حد غير قليل — في التأثير على ما يعمل فينا من قوى ، والتغيير مما يضغط علينا من مؤثرات خارجية ، بحيث أننا لنتحكم — نوباً ما — في شتى العوامل الداخلية والخارجية التي تؤثر فينا . ولئن كان مثل الإنسان كمثل غيره من المخلوقات الأخرى ، من حيث أنه يخضع لمجموعة من القوى التي تحدد سلوكه ، إلا أنه المخلوق الوحيد الذي يستطيع أن يفهم تلك القوى ، وبالتالي فإنه للوجود الوحيد الذي يقوى على التدخل في مجرى تلك العوامل ، بحيث يضاعف من تأثير قوى الخير أو الشر في صميم وجوده . وأما القاضي الذي قال إنه لا يملك سوى إصدار حكمه وفقاً لما بين يديه من

قوانين ، فقد نسى أو تنامى أنه هو الذى يفسر القانون ، وأنه هو الذى يبرر أحكامه ، فليست إدانته للتهمة مجرد نتيجة طبيعية حتمية للفعل الذى ارتكبه المجرم ، بل هى تصميم عقلى صدر عن تدبر أو فهم للملابسات القضائية ، أو هى فعل حر قد حققه « موجود طاقل » يزن البواعث ويقدر الظروف . . . وسيكون علينا فيما يلى أن نحاول إلقاء بعض الأضواء السريعة على مفهوم « الحرية » من خلال تلك العلاقة الديالكتيكية التى تجمع بينه وبين مفهوم « الضرورة » . . .

الباب الأول

الحرية بين الاثبات والنفي

الفصل الأول

معنى الحرية

١ - قد يكون مفهوم « الحرية » من أغنى المفاهيم الفلسفية عن التعريف ، فإننا نعني بالحرية في العادة تلك للملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل يصدر في أفعاله عن إرادته هو ، لا عن أية إرادة أخرى غريبة عنه . فالحرية بحسب معناها الاشتقاقى هى عبارة عن انعدام القسر الخارجى ، والإنسان الحر بهذا المعنى هو من لم يكن عبداً أو أسيراً . ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفى على تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده . بيد أننا لو رجعنا إلى المعاجم الفلسفية لوجدنا أن كلمة « الحرية » تحتل من المعانى ما لا حصر له ، بحيث قد يكون من المستحيل أن نتقبل تعريفاً واحداً باعتباره تعريفاً تاماً يصدق على سائر صور الحرية . وهذا معجم لالاند Lalande (مثلاً) ينسب إلى الحرية من المعانى ما يزيد عن ستة أو سبعة ، فينص على معناها السياسى والاجتماعى ، ثم يشير إلى معناها النفسى والخلقى ، كما يورد معانى أخرى بعضها يتصل بالعلم وبعضها الآخر يتصل بالميتافيزيقا ... الخ^(١) . ولنا نريد هنا أن نستقرئ سائر هذه المعانى (فذلك ما سنعود إليه

cf. A. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique (١)

de la Philosophie 5 éd, .Paris, P. U. F., 1947, Art,

'Liberté pp 542--551'

في أكثر من موضع من هذا البحث) ، ولكن حسبنا أن لشير إلى أن مفهوم « الحرية » يتوقف كثيراً على الحد المقابل الذي تثيره في أذهاننا هذه الكلمة ؛ إذ قد نضع في مقابل كلمة « الحرية » كلمات عديدة مثل كلمة « الضرورة » *nécessité* أو كلمة « الحتمية » *déterminisme* أو كلمة « القضاء والقدر » *Fatalisme* أو كلمة « الطبيعة » *nature* . . . الخ . ولكن من الممكن أن نميز بصفة عامة بين نوعين من الحرية : حرية التنفيذ *la liberté d' exécution* ، وحرية التصميم *la liberté de décision* أو ملكة الاختيار *la faculté de choisir* . والمقصود بحرية التنفيذ تلك المقدرة على العمل (أو على الامتناع عن العمل) دون الخضوع لأي ضغط خارجي ، أعني دون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية . فنحن هنا بإزاء حرية طبيعية (أو فزيائية) تعبر عن تلقائية الكائن الناطق واستقلاله الذاتي ؛ وهذا هو المعنى الذي ينسب القانون عادة إلى كلمة « الحرية » . والحرية بهذا المعنى هي عبارة عن القدرة على المبادرة *initiative* ، مع انعدام كل قسر خارجي . وأما حرية التصميم فهي عبارة عن ملكة الاختيار ، أعني القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لتأثير قوى باطنة ، سواء أكانت تلك القوى ذات طابع عقلي كالبواعث *motifs* والمبررات ، أم ذات طابع وجداني كالذوافع *mobiles* والأهواء . فنحن هنا بإزاء حرية سيكولوجية تعبر عن انعدام كل ضرورة باطنة وامتناع كل قسر سيكولوجي ، سواء أكان مبعثه العواطف أم التصورات أم الإدراكات . . الخ . فالحرية السيكولوجية هي المقدرة على الاختيار ، حينما نكون بإزاء فعلين مختلفين ، أو حينما يكون في وسعنا أن نفعل أو أن نمتنع عن الفعل . والاختيار — كما عرفه بعض مفكرى الإسلام — هو «إرادة تقدمتها روية مع تمييز»^(١) ؛ وأما «الفعل

(١) «المقابسات» ، لأبي حيان التوحيدي ، طبعة السندوي ، ١٩٢٩ ص ٣١٤ — ٣١٥ (وقد ورد في نص السندوي — لفظ «رؤية» بدلا من «روية» ولكننا وجدنا هذا اللفظ الأخير أقرب إلى المراد) .

فهو — على حد تعبير الغزالي — « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ،
بينما الفاعل هو « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة للفعل على سبيل
الاختيار ، ومع العلم بالمراد ^(١) .

أما إذا رجعنا إلى نظريات الفلاسفة المختلفين في الحرية ، فقد يكون
في وسعنا أن نجد لهذه الكلمة أربعة مفهومات مختلفة تخصها بعض المؤلفين
كما يلي : —

أولاً : حرية الاختيار القائمة على الإرادة المطلقة ، أو حرية استواء
الطرفين ؛ وهذا النوع من الحرية هو ما يتبادر إلى أذهاننا جميعاً حينما نتصور
أنفسنا أحراراً . فنحن ننسب إلى أنفسنا صفة الحرية لأننا نعلم أن في وسعنا
أن نعمل بمقتضى إرادتنا نحن ، ولجهد أننا نريد هذا الشيء أو ذاك ،
على هذا النحو أو ذاك . ومن الفلاسفة الذين فهموا الحرية على هذا النحو
بوسويه Bossuet الذي يقول : « إنني كلما بحثت في ذاتي عن السبب الذي
يدفعني إلى العمل ، فإنني أشعر بأنه ليس هناك من علة لأفعالي سوى حريتي ،
ومن ثم فإنني أشعر بوضوح بأن حريتي إنما تنحصر في مثل هذا الاختيار ^(٢) »
فالإرادة الحرة هنا هي عبارة عن القدرة المطلقة على الابتداء أو المبادأة ،
لأننا هنا بصدد حرية تعمل بطريقة تعسفية محضة ، غير مشروطة في فعلها
بأي شيء كائناً ما كان . وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي أيضاً فيلسوف فرنسي
آخر هو رنوفييه Renouvier الذي قال إن سوابق الفعل لا تكفي لتحسينه ،
إذ أننا نشعر جميعاً بأن حريتنا تنحصر في تحقيقنا لأفعالنا دون الخضوع
لشروط أو لظروف خارجية . فالقول بأن الفعل حر إنما يعني أن هذا

(١) «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي ، طبعة الأب بويج Bouyges بيروت

سنة ١٩٣٧ ، ص ٩٩ .

(٢) Bossuet : „Traité du Libre Arbitre“, Chap.II.

الفعل غير محدد بأي شرط سابق كائننا ما كان ، أغنى أنه مستقل تماماً ، لا عن كل قوة خارجية فحسب ، بل عن سائر الدوافع والبواعث الباطنة أيضاً ، بما في ذلك التصورات والعواطف والميول . . . الخ . وإذا فهمنا « الحرية » على هذا النحو ، فإن مفهوم هذه الكلمة لابد أن يكون وثيق الصلة في نظرنا بمفاهيم أخرى مثل مفهوم « الالتحدد » indétermination ومفهوم « الامكان » أو « المرضية » contingency . . . الخ . وعندئذ لابد أن نفهم من الفعل الإرادى أنه الفعل الذى لا يخضع لأية حتمية : إذ قد كان من الممكن ألا يحدث ، أو قد كان من الممكن أن يحدث على نحو آخر . وهنا تظهر فكرة « الاختيار » على اعتبار أن الحرية إن هي إلا المقدرة على فعل شيء أو الامتناع عن فعله . ومثل هذا التصور لابد أن يقودنا إلى فكرة « عدم الاكتراث » indifférence أو « استواء الطرفين » بمعنى أنه ليس فى الأشياء ما يدفعنا إلى الاتجاه نحو طرف دون الطرف الآخر . فالحرية هنا هى ملكة الاختيار من دون أدنى باعث ، إذ فى هذا الاختيار وحده تنحصر تجربتنا لما لدينا من حرية إرادة .

ثانياً : الحرية الأخلاقية ، أو حرية الاستقلال الذاتى (autonomie) وهذا النوع من الحرية هو ذلك الذى فيه نصمم ونعمل بعد تدبر وروية ، بحيث تجىء أفعالنا وليدة معرفة وتأمل . فنحن لا نشعر بأننا أحرار حينما نعمل بمقتضى أول دافع يخطر لنا على بال ، وحينما نتصرف كموجودات غير مسئولة ، بل نحن نشعر بحريتنا حقاً حينما نعرف ما نريد ، ولماذا نريده ، أغنى حينما نعمل وفقاً لمبادئ أخلاقية يقرها عقلنا وتقبلها إرادتنا . فالفعل الحر بهذا المعنى هو الفعل الصادر عن روية وتعقل وتدبر (l'acte délibéré) . وإذا كنا قد أطلقنا على هذا النوع من الحرية اسم « الحرية الأخلاقية » ، فذلك لأنه وثيق الصلة بما سماه كنت بالاستقلال

الخلقي ، وهو تلك الحالة التي يتصف بها الفاعل الأخلاقي حينما يضع لنفسه قاعدة فعله .

ثالثا : حرية الحكيم « *liberté du sage* » أو حرية الكمال . *perfection* ؛ وهذا النوع من الحرية وثيق الصلة بالنوع السابق ، ولكنه ذو طابع معياري مثالي يجعله أكثر منه سموآ وشرفا . وحرية الكمال هي الصفة التي تميز ذلك الحكيم الذي استطاع أن يتحرر من كل شر ، ومن كل كراهية ، ومن كل رغبة ، أغنى حرية الفيلسوف الذي قد تحرر بالفعل من عبودية الأهواء ، والغرائز ، والجهل . ولا يفترض هذا النوع من الحرية حالة اللاتحدد أو اللاتعين *indétermination* ، بل هو يفترض استحالة فعل الشر . ومن هنا فقد استطاع ليبنتس أن يقول : « إن الله وحده هو الكائن الحر بأكمل معاني الحرية ؛ وأما الموجودات المخلوقة فهي ليست حرة إلا بقدر ما تسمو بنفسها فوق الأهواء ^(١) » .

وسنرى فيما بعد أن معظم الفلاسفة الذين أخذوا بهذا النوع من الحرية ، مثل الرواقيين ، واسينوزا ، وليبنتس ، قد انتهوا إلى القول بضرب من الجبرية أو الحتمية .

رابعا : العلية السيكولوجية أو النفسية « *causalité psychique* » ؛ وهذا النوع من الحرية هو عبارة عن الشعور بسورة *élan* حيوية معينة ، واستمرار نفسى معين ، وقدرة خالقة يتصف بها الشعور . وهنا يكون الفعل الحر هو ذلك الفعل الروحي التلقائي الذي يعبر عن شخصيتنا ، منبعثا

Leibniz: « Nouveaux Essais sur l'entendement humain. » (١)

liv. II, ch. XVI.

من أعمق أصماق ذاتنا . ولهذا يذهب بعض أنصار هذا الرأي (مثل برجسون وفوييه Fouillée) إلى أن فكرة الحرية تقوم على فكرة العلية الشعورية . فنحن هنا لسنا بإزاء حرية سلبية تنحصر في تحقيق هذا الفعل أو الامتناع عن تحقيقه من غير أدنى أكثرات ، بل نحن بصدد حرية إيجابية فيها يصدر الفعل عن « ذاتنا العميقة » (على حد تعبير برجسون) . وهنا تكون الحرية بمثابة « تلقائية روحية » (لا بيولوجية) تعبر عن قدرتنا على الخلق أو الإبداع . وسنرى فيما بعد عند عرضنا لنظرية برجسون في الحرية إلى أى حد يمكننا قبول هذه النظرية التى تقول بأن الفعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا . وحسبنا أن نقرر أن الحرية التى يدعو إليها أنصار هذا الرأي هى بمثابة العلامة المميزة للروح ، لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى وصاحبه ^(١) .

٢ - يمكننا الآن أن نتساءل عما إذا كان فى استطاعتنا أن نجد تعريفا واحدا مكافئا يصدق على كل تلك الأنواع المختلفة من الحرية . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية موضوعا لتأمل عقلى ، بحيث يصبح لنا أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع خارجى نلاحظه ونحكم عليه ؟ نعم إن الحرية واقعة Fait (كما يقول برجسون) ، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء ، ولكن الإنسان كثيرا ما يحاول أن يقبض عليها « فى حالة تلبس » (إن صح هذا التعبير) ، ولهذا نراه يسمى جاهدا

of. H. Bergson : „ Essai sur les données immédiates de la (١)
conscience „ p. 132.

في سبيل أن يلمسها كما يلمس أى موضوع محدد أو أى شىء خارجى ، محاولا في الوقت نفسه أن يثبت وجودها كأنما هى مجرد نظرية هندسية ، أو آملا على الأقل أن يبرهن بالدليل على أن ثمة حرية في العالم . ولكن عبثا يحاول للمرء أن يبرهن على وجود الحرية ، فما الحرية بشىء يمكن تحديد وجوده ، بل هى فى الحقيقة إثبات للشخصية وتقرير لوجود الإنسان ، فهى ليست « موضوعا » يعاين بل هى حياة تعانى . وربما كان مثل الحرية كمثل الحركة ، فإن كلا منهما واقعة بينه بذاتها ، وليس فى وسع الفكر المجرد أن يفهمها أو أن يجد لها تفسيرا منطقيا معقولا . حقا لقد حاول زينون الإيلى أن يبرهن على بطلان الحركة ، منكرها بذلك واقعة ملموسة تشهد بصحتها التجربة ذاتها ، ولكن ذيوجانس سرعان ما أبان عن تهافت حجته ، لا بالبرهان العقلى ، بل بالرجوع إلى التجربة ذاتها ، فأثبت بذلك أنه ليس على الواقعة أن تخضع للبرهان ، بل إن على البرهان نفسه أن يخضع لمنطق الواقع .

وقد يكون برجسون محقا في قوله بأن كل تعريف للحرية لا بد أن ينتهى إلى تقوية حجة أنصار الجبرية : ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فإننا لا بد أن ننتهى إلى إنكار وجودها . وهذا هو السبب فى أن « الحرية » كثيرا ما تصبح « قضية خاسرة » . حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون فى نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التى توصل إليها خصوم الحرية^(١) والواقع أنه

H. Bergson : « Essai sur les données immédiates de la conscience », p. 167 (cf. J. Wahl « Traité de Métaphysique », 'Payot' Paris, 1953, p. 531.)

ما نسميه بالحرية هو كما يقول برجسون مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققة . وإذا كانت هذه العلاقة هى ممالا سبيل إلى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا . وما يقبل التحايل لا بد أن يكون شيئا أو موضوعا ، لا حركة أو تقدما « progrès » ، كما أن ما يقبل القسمة لا بد أن يكون امتدادا أو مكانا ، لا دواما وزمانا . فنحن إذن لا نستطيع أن ننكر الحرية إلا إذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا ، ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعانا فى عالم الأشياء ، ولكن لماذا يعجز العقل عن ادراك كنه الحرية ؟ ولماذا لا يمكن البرهنة على وجود الحرية ؟ هنا يقول أنصار هذا الرأى إن العقل قد جعل لقياس كل ما هو « ضرورى » ، ولهذا فقد اصطدم معارضو الحرية بهذه القضية المنطقية الهامة ألا وهى : « أن الفعل الحر غير معقول ، ومن ثم فهو غير ممكن ، وإذن فإنه غير موجود » وحجتهم فى هذا القول أن الحرية تنطوى على تناقض واضح مع « مبدأ السبب الكافى » كما يظهر من قياس الإحراج التالى : إما أن يكون للفعل الحر سبب كاف ، أولا يكون له مثل هذا السبب ، فإن كان له سبب كاف كان محددا بهذا السبب وبالتالي لم يكن حرا ، وإن لم يكن له سبب كاف لم يكن فعلا إراديا ، وبالتالي لم يكن فعلا حرا ، ما دامت الحرية هى خاصية الإرادة ، والإرادة هى العمل وفقا لأسباب أو مبررات *raisons* . ولكن ربما كان فى استطاعة أنصار الحرية أن يردوا على هذا الاعتراض بقولهم إن العقل قد ألف أن يقوم باستخلاص النتائج ، ولهذا فانه عاجز عن فهم « الحرية » التى هى فى جوهرها قدرة مستمرة على « المبادأة » أو الابتداء^(١) .

O. Le Marié : « Essai sur la Personne », Paris, Alcan' 1936,(١)

بيد أننا لسنا في حاجة إلى فهم « مضمون » الحرية من أجل الشعور بها : فإن فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقريرنا للحرية (كما قال مين دي بيران) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التي يقدمها لنا الحس الباطن ، ألا وهي الشعور بالجهد *le sentiment de l'effort* وماذا عسى أن تكون الحرية في الحقيقة إن لم تكن هي الشعور بقدرتنا على الفعل ، والإحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلاسفة العقلانيين ليتطلبون أدلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة قد لا تقل (في نظر دي بيران) بداهة عن الكوجيتو الديكارتي نفسه . والواقع أن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب مين دي بيران بأكمله هي أن الحقيقة الأولى ليست شيئاً آخر سوى الذات باعتبارها مريدة فاعلة . فما يكون جوهر الوجود الإنساني إنما هو الإرادة ، مادام الشعور بفاعليتنا أو بقدرتنا على العمل هو الذي يخلق فينا ما يمكن تسميته بالجهد المركب لأننا *l'effort constitutif du moi* . وإذا كان الإنسان يدرك ذاته ، فإنه لا يدرك هذه الذات إلا باعتبارها علة ، وقوة ، وإرادة ، وجهداً ، وفعلماً ، وحرية . وتبعاً لذلك فإن الواقعة الأولية عند دي بيران ليست هي « الفكرة » بالمعنى الذي قصد إليه ديكارت ، بل هي « الجهد » الذي يقوم عليه إدراك الذات لنفسها ، من حيث هي قوة حرة ، تعمل وتشرع في الحركة بإرادتها الخاصة . ولهذا يستبدل مين دي بيران بعبارته ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا إذن موجود » . وهو يعبر عن هذه الحقيقة بعبارته أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسي باعتباري علة حرة ، فأنا إذن علة موجودة بالفعل » . وفي موضع آخر نجاهد يصبح عبارة ديكارت فيقول : « إذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى

إلى المبدأ الأول لكل علم حين قال : « أنا أفكر ، فأنا إذن شيء موجود ،
أو جوهر مفكر » ، فإن في استطاعتنا أن نقول — تصويبا لهذه المقالة —
مستندين في الوقت نفسه إلى شهادة الحس الباطن التي لا ترد : « أنا أريد ،
أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي ، فأنا إذن أدرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا إذن
موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة . » ^(١)

نعم إن « الانفعال » *passivité* موجود لدى الإنسان إلى جوار
« الفعل » *activité* ، ولكن شعورنا بالانفعال ليس شعورا أوليا مباشرا ،
بل هو شعور متولد عن اصطدامنا بضرورة خارجية قد تعارضنا أحيانا عند
الفعل . وكما أننا ما كنا لنفهم معنى الظلمة لو لم تكن لدينا فكرة النور ،
فكذلك نحن ما كنا لندرك حقا أننا منفعلون في كثير من الأحيان ،
لو لم نكن نشعر أحيانا على الأقل بأننا فاعلون ^(٢) . « ويذهب مين دي يران
إلى أن التجربة السيكلولوجية التي فيها يشعر المرء بقدرته على التأثير في جسمه ،
والتحكم في أهوائه وانفعالاته ، هي بمثابة التجربة الأساسية التي فيها ندرك
حریتنا . ومعنى هذا أن الحياة الإنسانية الصحيحة إنما تبدأ حيث تنتهى
الحياة الحيوانية ، أى حيث يبدأ الشعور بالذات ، أو التجربة الباطنة التي فيها
تدرك الذات نفسها على أنها قوة فاعلة واردة حرة . ومن هنا فإن الإنسان
لا يحيا حياة إنسانية خالصة الا بقدر ما يتحرر من الضرورة العمياء التي فيها

(١) زكريا ابراهيم : « مين دي يران » مقال نشر بمجلة « الرسالة » العدد ٦٤٦
(١٩ نوفمبر سنة ١٩٤٥) ص ١٢٦٧ — ١٢٦٨ .

(٢) cf. Maine de Biran : Essai sur les Fondements de la Psychologie, 1812. éd. Tisserand, P. U. F. pp 249—252.

يغلب الانفعال على الفعل ومن ينكر حريته إنما ينكر في الحقيقة إنسانيته ،
ان لم نقل وجوده نفسه^(١) . والخلاصة أن مين دي بيران يجعل من الحرية
أساسا للشعور بالذات أو الإينية ، وان كنا نراه يخلط بين الحرية وبين فكرة
الحرية ، فيجعل الحدس الموجود لدينا عن الحرية مكافئا لمفهوم الحرية ،
كأن ليس ثمة أدنى فارق بين شعورنا الوجداني بالحرية وبين المضمون
العقلي (أو التصور) الذي ننسبه في العادة الى الحرية^(٢) .

ولكن مهما يكن من شيء ، فإن كثيرا من الفلاسفة المعاصرين ،
وفي مقدمتهم يسبرز Jaspers ، ولافل ، وجبريل مارسيل Gabriel Marcel
يميلون الى القول باستحالة تعريف الحرية ، باعتبار أن الحرية لا يمكن أن تكون
« موضوعا » . أما عند يسبرز فإن وجود الحرية لا يندرج مطلقا تحت نطاق
النظام العقلي الموضوعي ، وهذا هو السبب في فشل معظم نظريات الفلاسفة
عن الحرية . حقا اننا قد اعتدنا أن نضع مشكلة الحرية على الصورة النظرية
التالية : « أجبر أم اختيار ؟ » ، ولكن الحرية لا يمكن أن تثبت أو أن تنفي
في نطاق الموضوعية الصرفة ، لأنه ليس للحرية مكان في عالم الموضوعات .
واذا كان جل قصد الفلاسفة أن يلاحظوا ويثبتوا وجود الحرية

(١) ارجع إلى مقالنا السابق الذكر & 249—264 pp. ibid.

(٢) cf. A. Cuvillier : Marcel de Philosophie , tome 1. (٢)

Psychologie—, Paris, 1935 p. 634.

يلاحظ هنا أن أنصار الحتمية لا يجدون في الشعور بالحرية علامة على وجود
حرية حقيقية ، بل هم يرون فيه مجرد ظاهرة سيكولوجية لا تخرج عن « شبكة »
الظواهر الأخرى . بيد ان محاولة مين دي بيران في الحقيقة إن هي إلا طريقة
منهجية يراد بها اكتشاف « واقعة » الحرية في باطن الشعور نفسه ، بحيث يكون
من الممكن اعتبار الشعور بالحرية بمثابة تجربة للحرية .

(أو عدم وجودها) ، فإن من واجبنا ، على العكس من ذلك ، أن نرفض منذ البداية كل نظرية موضوعية للحرية ، فنطرح تعريف الحرية بأنها انعدام العلة أو انعدام القسر (وهو التعريف القائم على الدليل الكوني Cosmologique لإثبات الحرية) كما نطرح تعريف الحرية بأنها الاستقلال التام عن سائر البواعث والمبررات (وهو التعريف القائم على الدليل السيكولوجي لإثبات الحرية) .

ولكن ياسبرز يدعونا إلى تذكر ذلك الدرس الهام الذي تعلمناه من كنت وهو أنه لا سبيل إلى البحث عن الحرية في نطاق الظواهر^(١) . فهل يكون معنى هذا أن نتخلى عن بحث مشكلة الحرية بحثاً ميتافيزيقياً ؟ هنا يقول ياسبرز إن البحث عن الحرية ، والشك في الحرية ، والإيقان بالحرية ، هي مما يدخل في صميم وجود الحرية . وذلك لأنني حينما أبحث عن الحرية ، فإن هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوماً أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، بل الواقع أن مشكلة الحرية إنما هى أولاً وأخيراً مشكلة تلك الذات الإنسانية التى تريد أن يكون ثمة حرية . فنحن هنا بإزاء ذات مهمومة بوجودها ، ولذا فهى تضع نفسها موضع السؤال ، متسائلة عن إمكانية حريتها . أما هذا التساؤل فليس مبعثه مجرد حب الاستطلاع ، كما هو الحال مثلاً حينما نريد أن نعرف ما إذا كان فى المريخ سكان أم لا ، وإنما نحن بصدد تساؤل مبعثه الذات ، وموضوعه الذات ؛ والذات تريد باستمرار أن تبدد ظلمات وجودها . أو أن تكشف عن معنى وجودها . فالحرية إذن ليست (فى نظريه) مجرد « مفهوم أولى » من مفهومات الفلسفة ، بل هى العلامة الأولى لإشراق وجودنا . وليس المقصود بإثارة مشكلة الحرية مجرد الوصول إلى نتيجة نظرية ، بل « الكشف عن الذات » . فالتساؤل عن الحرية ليس مبعثه سوى إرادة الحرية ، أعنى تلك الإرادة التى تبغى أن تكون حرة . أما الشك

P. Ricoeur : "Gabriel Marcel et Karl Jaspers", Editions (١)
- du Temps Présent, Paris, 1947, p. 235—236.

فى وجود الحرية فإن مبعثه ضعف يقين للوجود الحر وشكه فى ذاته ،
 مما يجعله يلتمس يقيناً خارجياً أو ضماناً موضوعياً لحيته ؛ وهذا هو الأصل
 فى سائر الأدلة العقلية على وجود الحرية . والواقع أن الحرية ليست مشكلة
 إلا لأن الإنسان عرضة فى كل لحظة من لحظات حياته لأن يفقد حريته ،
 أعنى أنه فى خشية مستمرة من أن ينحدر إلى هوة الجبرية . فأنا لست حراً
 بالطبيعة أو على الرغم منى ، بل أنا حر فقط فى اللحظة التى أدرك فيها أنه
 من الممكن ألا أكون حراً أو أن أفقد ذاتى ، أى فى اللحظة التى أواجه
 فيها بشعور واضح تام هذا الخطر المميت الذى يهددنا باستمرار ، خطر
 الجبرية الصارمة .

إن الإنسان ليحيى إبان الطفولة حياة آمنة سياجها الوالدون ، والتقاليد ،
 والله ، بعيداً عن كل ما من شأنه أن يضع حريته موضع السؤال .
 ولكن سرعان ما تنبت فى ذهنه فكرة المسؤولية ، حينما يتمزق من حوله
 ذلك للمعطف الوقائى الذى كان يغطيه ، فيجد نفسه وحيداً قد خُلّي بينه
 وبين نفسه ، ويشعر بأن الأرض من تحت قدميه لم تعد ثابتة ، وينظر إلى
 ما حوله فاذا بالكل يتطاير من حوله ورياح الحرية تعصف به من كل صوب .
 بيد أنه قد يحدث عندئذ أن يشك المرء فى حقيقة الحرية ، أو أن يؤم نفسه
 بأن المسؤولية ليست سوى مجرد وهم كاذب ؛ ولكن إمكانية عدم وجود
 الحرية ، بدلا من أن تهيب الطمأنينة المطلوبة والسلام المنشود ، كثيراً ما تزيد
 من هوله ورعبه ، بل كثيراً ما تهز أركان وجوده . ولذا نراه يعمد إلى البحث
 عن برهان أو دليل ، محاولاً أن يجد سنداً عقلياً يمكن أن يطمئن إليه .
 ولكن فشل كل دليل عقلى سرعان ما يرده إلى ذلك اليقين الأوحى عن
 الحرية ، وهو اليقين الذى لا يستند إلى أى عيان عقلى ، بل إلى الفعل نفسه .
 وهذا ما يعبر عنه يسيرز بقوله إن مجرد الاهتمام بوجود الحرية ينطوى
 هو نفسه على فاعلية تتحقق فى نطاقها الحرية . فالحرية لا توجد إلا حيث

أوجد أنا نفسي ، ووجودى الأصلى شيء لا يمكن أن يرقى إليه أى دليل سيكولوجى. ومعنى هذا أن يسبرز يقرر وجود هوية (identité) بين الوجود والحرية ، وهو لهذا يؤكد استحالة إثبات الحرية ، ما دام الوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً لبرهان عقلى . وسرى عند الحديث عن الحرية الوجودية عند يسبرز كيف يمكن فهم الوجود نفسه على أساس الحرية ، باعتبار أن وجودى إنما هو اختيارى لذاتى^(١) .

أما عند الفيلسوف الفرنسى لافل ، فإن الحرية ليست ظاهرة ، ولا واقعة ، ولا خاصة ، ولا كيفية . حقاً إنما كثيراً ما نتساءل عن ماهية الحرية ، ولكن الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان ، وهى بالتالى ليست جزءاً من طبيعتنا أو شيئاً يدخل فى تركيبنا . إن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرفوا الحرية كما يعرف الموضوع ، ولكن الحرية ليست موضوعاً ، وهى لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التى تبذل من أجل معرفتها . والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد متحقق من ذى قبل ، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود ، لكى تثبت العلة التى يستند إليها أو يتوقف عليها . ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هى دائماً بداية أولى un premier commencement ، وهى لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً تتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط . وهذا هو السبب فى أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو ، لا بد أن

cf. K. Jaspers : "Philosophie", vol., II., Springer, (١)
Berlin, 1932, pp. 187—191.

(cf. également M. Dufrenne & P. Ricœur : "Karl Jaspers et la Philosophie de l' Existence", Seuil, Paris—' 1947, pp. 441—152.)

ينتهى به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها : ذلك لأن كل من التمس البرهنة ، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية .

ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ، ولا تحدد ، ولا يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة الإنسانية ، فمن أى سبيل إذن يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها ؟ هنا يقول لافل إن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها ، بل في خلقها . فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى ذات الفعل الذى به تتحقق وتمارس ذاتها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذى تتحقق بمقتضاه ؛ وتبعاً لذلك فانه لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية ، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شئ واحد .

فالحرية إذن ليست حالة *un état* ، بل هى «فعل» *acte* ؛ وهى لهذا تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود ، إن لم تكن هى وجودنا بأسره ، من حيث أن هذا الوجود متوقف علينا ، أو من حيث أنه مجموع القوى التى نحاول بها أن نتحرر من عبودية للمادة . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسؤولية التى نستشعرها بإزاء ذاتنا ، إذ بمجرد ما يهن نشاطنا أو يضعف انتباهنا فإن الضرورة سرعان ما ترين علينا ؛ وبمجرد ما يكف المرء عن مطالبة حريته بالوسائل اللازمة لتحرره، فسرعان ما تصبح حريته هى نفسها أداة أسر وعبودية . والواقع أن الإنسان يشعر أحياناً بأنه حرّ ، وأحياناً أخرى بأنه أسير ، وفى كلتا الحالتين إنما يملك الإنسان من الحرية على قدر ما يستحق^(١) .

L. Lavelle : “Les Puissances du Moi”, Flammarion, (١)

Paris, 1948, pp. 139—141.

ولسنا نريد هنا أن نعرض بالتفصيل لنظرية لافل في الحرية ، وإنما نكتفي بالإشارة إلى رأيه في استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية ، نظراً لأن كل معرفة نظرية عقلية تفترض وجود ضرب من الانفصال بين الموجود العارف والموضوع الذي يريد أن يعرفه ، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس وجودها . فالحرية إذن ليست شيئاً باطنياً فينا ، بل هي عين وجودنا ، وهي التي تسمح لنا بأن نخلق ذاتنا ، فنحقق بذلك مصيرنا^(١) . ولكن لافل يقرر في موضع آخر أن وجود الذات نفسه ليس إلا مجرد قدرة على الوجود « un pouvoir » ، أى مجرد قدرة بمقتضاها يكتسب وجودنا ماهية . فلا سبيل إلى تعريف وجودنا إلا بالحرية ، لأن الحرية هي التي تحدد وجودى وتحقق إمكانياتى . وهكذا ينتهى لافل إلى الخلط بين الحرية ولا نهائية الإمكانيات ، فيقول إن خير تعريف للحرية هو أنها إمكانية سائر الإمكانيات^(٢) . وسنرى فيما بعد ماذا يقصد لافل بقوله إن الحرية هي الإمكانية اللانهائية .

أما جبريل مارسيل Gabriel Marcel فانه متفق مع يسبرز ولافل (بل ومع سارتر أيضاً) في أن حريتنا هي عين وجودنا ، وهو يقول إنه إذا كانت حريتنا كثيراً ما تبدو لنا شيئاً منيعاً بعيد المنال ، فذلك لأنها ليست شيئاً آخر سوى وجودنا نفسه ، أو هي على حد تعبيره ، « روح روحنا »^(٣) . وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نتأمل حريتنا أو أن ننظر إليها كما ننظر إلى موضوع أو إلى شيء نملكه un avoir . حقاً إن

(١) L. Lavelle : « De l' Acte », Aubier, pp. 190—191.

(٢) L. Lavelle : « Introduction à l' Ontologie », p. 35 &

« Traité des Valeurs », P.U.F., vol. 1., 1951, p. 420.

(٣) نص عبارته بالفرنسية : « la liberté est en quelque sorte l'âme de notre âme » (Gabriel Marcel : « Du Refus à l' Invocation », 1940, p. 73.)

مارسل يقرر في مذكراته الميتافيزيقية أن الفعل الذي به أتعقل الحرية هو بعينه الفعل الذي به تتكون الحرية ، مما يدل على الصلة الوثيقة في نظره بين العقل والحرية^(١) ، ولكنه يعود فيقرر في مؤلفه الأخير عن «در الوجود» ، إن الحرية لا يمكن أن تكون مجرد شيء ألاحظه وأتأمله ، بل هي شيء أفصل فيه وحدى وأقرر وجوده بذاتي . فليس في وسعي أن أصف الحرية كما أصف موضوعاً خارجياً ، بل إن تقريرى لحرية مرتبط كل الارتباط بشعورى، بذاتي ، وقولى «إننى حر» إنما يكافئ في النهاية قولى «إننى موجود»^(٢) . وإذا كان مارسل يربط بين الحرية والشعور بالذات ، فذلك لأنه يرى (مع ياسبرز) أننا لا نشعر بحريتنا شعوراً حقيقياً إلا حينما نقف على ما يتطلبه منا الآخرون^(٣) .

فهناك التزامات علينا أن نتقبلها أو أن نرفضها ، وهذه الالتزامات هي التي نشعرنا بأن علينا أن نفصل في بعض الأمور ، بل في وجودنا ذاته ، مما يترتب عليه شعورنا بالمسؤولية . وكل من يحاول أن ينكر وجود هذه المسؤولية بالنسبة إليه ، فيسجد بالضرورة أنه من المستحيل أن يتطلب أى شيء من الآخرين . وفضلاً عن ذلك ، فإن مارسل يطرح كل نظرية تحاول أن تفهم الحرية على ضوء فكرة العلية ، لأنه يرى أن أفدح خطأ يمكن أن يقع فيه الفلاسفة الباحثون في الحرية ، إنما هو ذلك التقابل (أو التعارض) الذى يضعونه بين الحرية والجبرية ، في حين أن الحرية تندرج تحت نطاق آخر غير نطاق العلية والجبرية . والواقع أننا لو نظرنا إلى الحرية

Gabriel Marcel : Journal Métaphysique., Gallimard, (١)

1927, p. 115.

G. Marcel : "Le Mystère de l'Être", vol. 2, Aubier (٢)

1951, p. 115.

K. Jaspers : "Initiation à la Philosophie", pp.91—92 (٣)

(cité par G. Marcel : Ibid, p. 114.)

من وجهة نظر المبدأ الحتمى فلن يكون لها أدنى معنى عندنا ، كما أنه ليس ثمة معنى لأن نبحت عن علاقة «علة ومعلول» بين النغمات المتعاقبة التى يأتلف منها لحن من الألحان^(١) .

٣ — رأينا مما تقدم صعوبة تعريف الحرية ، واستحالة فهمها فهماً عقلياً مجرداً ، فهل نستنتج من ذلك أن الحرية ليست سوى وهم أو خداع ، كما قال لدانتك Le Dantec (مثلاً) ؟^(٢) أم هل ننسب للحرية طابعاً سلبياً محضاً فنقول إنها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها أو حصرها أو إدماجها فى أية صورة من صور الوجود المعروفة ؟ إذا سلمنا بهذا الرأى الأخير فنستقول مع شوبنهاور إن الحرية ليست سوى انعدام الضرورة ، أعنى انعدام كل رابطة بين المبدأ ونتيجته ، وفقاً لقانون السبب الكافى ؛ وبالتالي فإن مفهوم « الحرية » سيكون ذا طابع سلبى محض . ولكن أليس فى هذا إنكار لمعنى الحرية ، كما يظهر من نظرية شوبنهاور نفسه ؟ الواقع أن المرء حينما لا يجد للحرية موضعاً فى عالم الأشياء ، فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطراً إلى البحث عنها فى نطاق السلب أو النفى négation ، فيعرفها تارة بأنها انعدام العلة ، وتارة أخرى بأنها ثغرة فى الحتمية الشاملة . الخ . ولكن هل يمكن أن تكون الحرية مجرد ثغرة فى الطبيعة ، أو مجرد « عدم » فى نطاق الوجود العام ، أو مجرد تصدع صغير فى حائط الحتمية الكونية ، كما يزعم بعض المفكرين المعاصرين ؟ .

لسنا نريد الآن أن نعرض لنقد التصورات المختلفة للحرية ، فادنا سنعرض فيما بعد لدراسة النزعة الاحتمية الجديدة ، كما سنعمد إلى نقد مبدأ الحتمية العلمية ؛ ولكننا الآن بمرض البحث عن الأصل فى فكرة الحرية والأساس

THECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

G. Marcel : "Le Mystère de l'Être", vol. 2. pp. 114—115 (١)

cf. Le Dantec : "Le Conflit" P. 188 (٢)

(م — ٣ الفلسفة)

الذى يستند إليه شعورنا بالحرية . وهنا نلاحظ أن التجربة تشهد بأن لدينا شعوراً مباشراً بحرية إرادتنا ، فالحرية ليست فى حاجة إلى إثبات ، ما دام مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى على الحرية : « حاول أن تثبت حرية الإنسان (كما تقول مدام دى ستائل) فستجد أنك لن تستطيع أن تؤمن بوجودها ، ولكن ضع يدك على قلبك ، فستجد عندئذ أنك لن تستطيع أن تشك فى وجودها ^(١) » .

حقاً إن أنصار الجبرية كثيراً ما يشككوننا فى قيمة هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولكن يجب ألا ننسى أن إنكارهم للحرية يستند إلى فرض عقلى أو مصادرة عقلية ، لا إلى التجربة ذاتها . أما إذا رجعنا إلى الحياة العملية فسنجد أننا جميعاً نعتقد بأننا أحرار ، اذ حتى المفكرون الذين ينادون — نظرياً — بالجبرية المطلقة يتصرفون فى حياتهم العملية كأنصار الحرية سواء بسواء .

ولكن ما هو الأصل فى هذا الشعور المباشر بالحرية ، ولماذا يعتقد للره أن فى وسعه حقاً أن يختار بين الفعل والامتناع عن الفعل ، أو بين فعلين مختلفين كل الاختلاف ؟ هل يكون الإنسان مجرد فريسة لوم خداع ، كما زعم بعض الفلاسفة مثل اسبينوزا ، وبيل Bayle ، وهوبز ، ولدانتك ؟ الواقع أننا قبل أن نقدم على تحقيق أى فعل من الأعمال نشعر فى قرارة نفوسنا بأن التصميم الذى سنتخذه متوقف علينا ، وأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وهذا الشعور السيכולوحتى هو دليلنا الأول على وجود الحرية . حقاً إننا كثيراً ما نحاول أن نهرب من أفعالنا ، خصوصاً حينما نكون موضع انتقاد أو اتهام من الآخرين ، فنتملأ بأننا لم نكن منتهين ،

(١) Mme de Staël : "De l' Allemagne", t. III, p. 57

أو ندعى أننا قد وقعنا تحت تأثير هوى عنيف أو عاطفة غلبة ، وهذا معناه أن قوة مستقلة عن إرادتنا هي التي تسببت في فعلنا ، وعليها وحدها تقع مسؤولية ذلك الفعل ، ولكننا في العادة نتقبل مديح الناس وإطراءهم حينما ينسبون إلينا الفضل فيما حققنا من أعمال ، دون أن ننسب هذا الفضل إلى قوى غريبة عنا ، بل دون أن يخطر على بالنا أن نرجعه إلى دوافع خارجية وقعنا تحت تأثيرها عند الفعل .

وأما فيما يتعلق بالآخرين فإننا قد اعتدنا في معظم الحالات أن ننسب إليهم أفعالهم — بما فيها من خير وشر — ومن ثم فإننا نمتدحهم أو نذمهم ، ونثيبهم أو نعاقبهم ، دون أن يخطر على بالنا أنهم قد يكونون مجرد ألعاب في أيدي قوى غريبة غاشمة !

بيد أن ستيوارت مل يعترض على هذا الدليل فيقول : إننا لا يمكن أن نشعر إلا بالظواهر الواقعية . ولكن الفعل الحر لا ينطوى إلا على فعل واحد حقيقي ، وهو الطرف الذي اخترناه بالفعل ، فالطرف الآخر إذن لم يكن سوى شيء ممكن .

ولكن ردنا على هذا الاعتراض أن القدرة على الاختيار هي نفسها ليست مجرد إمكانية ، بل هي شيء واقعي حقيقي . وهنا يعود أنصار الجبرية إلى الاعتراض فيقولون إنه إذا وجدت فعلا تلك القدرة على الاختيار ، فإنها لا بد أن تكون واقعية ، ولكن ليس في وسعنا أن نزعم بأننا نمتلك فعلا مثل هذه القدرة . ذلك لأننا لا يمكن أن نعرف أية قوة من القوى إلا عند الفعل ، فنحن لا نستطيع أن نشعر بقدرتنا على الاختيار إلا عند الاختيار بالفعل . فإذا ما افترضنا الآن أنه بعد لحظة تدبر وترو ، ترددنا فيها بين اختيار أ أو ب ، ثم انتهينا فعلا إلى اختيار أ ، قد كان في وسعنا حقا أن نختار ب ، فإننا في هذه الحالة نفترض شيئا لا أساس له ولا دليل عليه .

ولكن في وسعنا أن نرد على هذا الاعتراض بأن نقول إن التروى أو التدبر « *délibération* » ينطوى دائماً على محاولات تصميم مختلفة ، أعنى أن الإرادة تشعر بما يوجد أمامها من اتجاهات متنوعة ؛ وتردها معناه أنها تشعر ليس فقط بقدرتها على التحرك في هذا الاتجاه أو ذاك ، بل بما تتخذه من تصميمات متعاقبة في اتجاهات مختلفة^(١). ولكن قد يعترض

البعض بأن شعورنا المزعوم بحريتنا ليس سوى مجرد جهل بالبواعث التي تدفعنا إلى العمل . يقول اسپينوزا : « إن الناس ليخطئون إذ يظنون أنفسهم أحراراً . ولكن ما منشأ هذا الظن ؟ إن مرجعه أن الناس يشعرون بأفعالهم ، وإن كانوا يجهلون العلل التي تدفعهم إلى العمل » . ولكن هل الجهل بالعلل والشعور بالحرية أمران متلازمان دائماً أبداً ؟ إننى حينما أمشى دائماً مبتدئاً بالرجل اليمنى — لا اليسرى — دون أن أعرف لذلك سبباً ، فإننى لا أنسب إلى نفسى حرية حقيقية لمجرد جهلى بهذا السبب ، كما أننى لا أشعر بمسؤوليتى عن هذا الفعل .

حقاً إن التلقائية كثيراً ما تختلط علينا بالحرية ، ولكن الجهل بالبواعث ليس هو الأصل في شعورنا بأننا أحرار ، بل إن الإنسان إنما يعتقد في نفسه أنه حر حينما يكون لديه شعور واضح ببواعث أفعاله . فأنا لا أعتقد في نفسى أننى حر حينما أعمل بدون أدنى باعث ، ودون علم بالأسباب التي تحفزنى إلى العمل ، بل الصحيح أننى أشعر بأننى أتصرف فعلاً بحرية حينما يكون سلوكى مصحوباً ببواعث معروفة . واذن فإن اسپينوزا لم يدحض سوى حرية الصدفة « *liberté de hasard* » ، أعنى تلك الحرية التي تنحصر

(١) P. Foulquié : « *Précis de Philosophie* », t. I., Paris, 1946,

فى العمل بدون أدنى باعث . ولكن للمشكلة الحقيقية إنما تنحصر فى معرفة ما إذا كان من الممكن (أم لا) أن أعمل وفقاً لبواعث وأسباب معقولة ، مع شعورى فى الوقت نفسه بأننى علة فعلى^(١) . وسنرى فيما بعد أن الفعل الإرادى ليس هوى تمسغيا ، أو واقعة مفتعلة قوامها الصدفة المحضة ، بل كلما كان الفعل مسبباً ومشعوراً به ، كان طابعه الإرادى أقوى وأظهر .

ولكن خصوم الحرية لا يعدمون حجة أخرى للرد على هذا الاعتراض ، وهم لذلك يبادرون إلى القول بأن منظر السكيرين والانفعاليين والعاشقين هو وحده كفيل بأن يثبت لنا أن الإنسان عبد لقوى غريبة تسيطر عليه وتتحكم فيه . بيد أنه من الواجب أن نلاحظ أننا هنا بإزاء حالات مرضية لا يصح أن نتخذ معياراً للحكم على الحالات السوية . وآية ذلك أن الرجل الغضوب نفسه حينما يعود إلى امتلاك زمام نفسه بعد ثورة غضب حادة ، فإنه لا بد أن يتحقق من أنه لم يكن مالكا لشعوره ، وبالتالي فإنه يستطيع أن يقارن بين حالاته المتعددة ، محدداً تلك الحالات التى كان فيها حراً حقاً . وفضلاً عن ذلك فإن الحرية ليست ممكنة إلا لأننا نشعر بأن البواعث التى تحفزنا إلى العمل ليست قوى ملزمة لا بد أن يترتب عليها الفعل بالضرورة ، وإنما هى قوى جاذبة تحركنا إلى الفعل بلغة القيم valeurs لا بلغة العلل causes . فالباعث ليس علة منطقية تستتبعها بالضرورة نتائج محتومة ، وفقاً لتعريف هندسى محكم ، بل هو قوة مؤثرة قوامها الجاذبية لا الإلزام ، وماهيتها القيمة المرغوبة لا الفكرة المجردة أو المعرفة النظرية^(٢) .

cf. A. Fouillée : « Histoire de la Philosophie » Paris, (١)
Delagrave, 1916, p. 292.

O. Lemarié : « Essai sur la Personne », pp. 107—108. (٢)

٤ - رأينا حتى الآن أن الأصل في إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجي ، أغنى شعورنا بأن الأفعال التي نحققها متوقعة علينا ، وأن سلوكنا بأكله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجي لا ينفصل عن الشعور الخلقى (أو الضمير) ، أغنى شعورنا بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من زيادة ونقص في قيمتنا الخلقية . والواقع أن الشعور الخلقى إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن نتحمل مسئولية أخلاقية بإزاء ذواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقياً إلا إذا كانت أفعالنا متوقعة علينا ، وهذا معناه أننا أحرار فعلاً . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقى (كما يقول كنت) هو الدليل الأوحى على وجود الحرية .

وهنا يحق لنا أن نتوقف قليلاً عند نظرية كنت في الحرية ، لكي نعرض بالبحث لما قد يكون أكثر للتناقضات antinomies الكنتية أهمية وخطورة ، ونعنى به ذلك التناقض الموجود بين الحرية والحتمية . إننا هنا بإزاء إشكال قد لا يكون من السهل حله ، ولكن كنت يحاول أن يحله بالرجوع إلى تفرقه للشهورة بين « الظواهر » الخاضعة للزمان والمكان ، وبين « الحقائق » التى هى خارجة على الزمان والمكان . فالحياة الإنسانية — فى نظر كنت — مزدوجة : لأن هناك أولاً وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية ، وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، ومتسلسلة وفقاً لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الإنسان مجرد ظاهرة . ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أى عن « ذاتنا » ، الحقيقية ، وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ،

ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بما تقدمها ، أغنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا ، لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل بدرجة من اليقين قد لا تقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحراراً على الإطلاق ؟ هنا يجب كنت بقوله إنه لا ينبغي أن نطفر هكذا من نطاق إلى نطاق ، بل ينبغي أن نفهم أنه لا يكفي من أجل تفسير حياة أى إنسان أن بين أن كل ظاهرة من الظواهر التي تأتلف منها حياته محددة ضرورة بما سبقها من ظواهر ، إذ الواقع أنه سيكون علينا بعد ذلك أن نفسر الكل ، أغنى حياة ذلك الإنسان في مجموعها ، والطابع الخلقى الذي تعبر عنه سلسلة أفعاله المرئية في الزمان . وليس من شك في أننا حينما نكون بصدد تفسير كهذا ، فإننا لن نستطيع أن تقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة ، لأننا لسنا هنا بصدد ظواهر محسوسة ، بل بصدد حقائق معقولة . وإذن فإن في وسعنا أن نقرر أننا أحرار في طابعنا الخلقى ، حسنا كان أم رديثا . ونحن الذين نخلق بأنفسنا هذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان . بل قد تكون ذاتنا الحقيقية ، أغنى تلك الذات المعقولة اللامرئية ، هي التي تريد أن تكون خيرة أو شريرة بفعل لا زمانى ، ثم تبنى حياتنا الزمانية فتكون بمثابة تعبير مرئى عن ذلك الاختيار الأصلي الذي حققته الذات في نطاق عال على الزمان . وهكذا يقرر « كنت » أننا أحرار ومجبرون معاً : فنحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان ، ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التي تتحقق في الزمان . ولكن الضرورة التي تسود في نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن « الذات » للمعقولة ليست حرة .

بيد أننا نعود فنتساءل : كيف نعرف أن تلك الحرية التي ينسبها كنت إلى

ذاتنا المعقولة موجودة حقاً؟ هنا يجب كنت فيقول إننا لا نستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة السيكلوجية ، كما أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقي . أما التجربة السيكلوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا بالقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة ، ولهذا فإن المرء حينما يعود إلى ذاته مستنبطاً ، فإنه يجد دائماً بواعث ودوافع قد تسببت في تحقيق فعله الحاضر . وأما إذا أردنا ، من جهة أخرى ، أن نثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما نتبين تهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت في أقيسة ، وبالتالي إذا أصبحت نتيجة ضرورية لشيء آخر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إلى الخروج من هذا المأزق؟ هنا يهيب كنت بالأخلاق ، لأن الأخلاق هي وحدها التي تستطيع أن تحل هذا الإشكال ، خصوصاً بعد أن فشل كل من المنهج المنطقي والمنهج السيكلوجي في إيجاد حل له . والواقع أن لدينا جميعاً شعوراً بالواجب *devoir* ؛ والواجب هو القانون الذي يحدد ما ينبغي أن يكون ، بغض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون^(١) . ولو أننا كنّا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة ، لما كان في وسعنا أن نتحدث إلا عما كان ، وما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعني عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية فقط ، دون أن يكون في وسعنا بأي حال أن نتحدث عما ينبغي أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون . ولكننا نتصور فعلاً ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت

I. Kant : « Fondements de la Métaphysique des Moeurs. » (١)
trad. franç. (Barni), p. 100.

عكس ذلك . ومهما حاول الناس أن يبرروا أماننا حدثاً سيئاً قد وقع بقولهم مثلاً إن هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة في حدوثه ، أو بقولهم إن شيئاً ما بعينه كان لا بد أن يفضى حتماً إلى وقوع هذا الحدث السيئ ، وليكن مثلاً كذبة قيلت ، فإن كل هذه الاعتبارات المستندة إلى التجربة أو إلى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغي أن تحدث ، بل هي لا يجب مطلقاً أن تكون .

وهكذا نرى أن « كنت » قد حول أنظارنا إلى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا في مجال أخلاقي قوامه فكرة « الواجب » . أجل ، فإن حياتنا الحسية ليست كل شيء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هي حياتنا الحقيقية ، إذ أن « ذاتنا » الحقيقية إنما تتمثل في حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشيء الوحيد الذي يجب اعتباره يقينياً مباشراً مطلقاً ، إنما هو الواجب ، والواجب — في نظر كنت — يتصف بأنه صوري محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأي شيء آخر^(١) . إن كل ما عدا الواجب قد يحوطه الشك وقد يحتمل النقاش لأنه « شرطي » *hypothétique* . وأما الواجب فهو وحده الذي يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذي لا يقبل جدالاً ولا نقاشاً . إن الشر لا ينبغي أن يكون ، بغض النظر عما إذا كان موجوداً بالفعل ، أو ما إذا كان قد وجد ، أو ما إذا كان من الممكن أن يوجد في المستقبل . تلك هي صرخة العقل ، والعقل هو في الحقيقة صميم وجودنا ، إن لم يكن جوهر ذاتنا للتعالية .

والآن ما هي نتيجة ذلك الواجب المطلق الذي عليه العقل ؟ يقول « كنت »

I. Kant . "Critique de la Raison Pratique" trad . (١)
franç . par Picavet . Alcan, pp. 51-52 .

إن نتيجة الواجب هي القدرة أو الاستطاعة « le pouvoir » : « إنك تستطيع ، لأنك ملزم » : « du Kannst, denn du sollst » ، إن الشر لا يجب أن يكون ، فمن الممكن إذن ألا يكون ، كان ينبغي ألا أكذب ؛ إذن فقد كان من الممكن ألا أكذب . حقاً لقد كان لدى هذا الباعث أو ذاك ، أو هذا الدافع أو ذاك ، مما ترتب عليه بالضرورة تفوهي بتلك الكذبة ، ولكن هذا لا يصدق إلا على المجال الزماني . وأما من وجهة نظر العقل ، فإن الحق أنه كان ينبغي ألا أكذب ، وكذبى ولید حرية معينة ، حرية ليست خاضعة للزمان ، ولكنها حقيقية واقعية . وحتى إذا لم يفهم الإنسان طبيعة تلك الحرية ، فإنه لا بد أن ينسب إلى نفسه مبدأ حراً يفسر به ما عليه من التزامات خلقية . ولكن الحرية التي يتحدث عنها « كنت » هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة خاضعة للضرورة العلية ، بل هي حرية « متعالية » تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذاتنا ، في استقلال تام عن سائر للمعطيات التجريبية . والواقع أن طابع الواجب اللامشروط « inconditionné » يفترض تلقائية لا مشروطة لدى الموجود الذي يعمل هذا الواجب . وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية باطنة في الإنسان ، ما دامت أفعالنا تندرج من ناحية في سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتند من ناحية أخرى عن الزمان من حيث أنها تعبر عن اختيار أصلي لا زماني ، طابعه معقول ، فتخلع على الإنسان صفة الحرية وتجعل منه موجوداً مسئولاً^(١) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن كل فعل أخلاقي يفترض لدى الإنسان حرية أصلية هي الشرط للطلق الذي بدونه لن يكون للشعور الأخلاقي أى وجود . وهكذا نرى أن « كنت » ينتهى إلى القول . بأن الإيمان بالحرية ، تلك الحرية التي بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو في حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

R. Le Senne ; « Traité de Morale Générale »,
P.U.F., 3e éd., 1949, p.251 .

(١)

ولكن إلى أى حد استطاع كنت أن يفسر لنا معنى الحرية ؟ وماذا عسى أن تكون قيمة تلك « الحرية المتعالية » التى لا يملكها الإنسان إلا بقدر ما تخرج ذاته عن الزمان وتندرج فى عالم الشئ فى ذاته ؟ أليست هذه الحرية أقرب ما تكون إلى حرية صوفية لامعقولة « inintelligible » لمجرد أن كنت يجعلها خارجة عن الزمان وكائنة فى عالم أبدي هو عالم المعقولات ؟ وهذه المعقولات نفسها « noumènes » ما جدواها ، ولماذا يحرص كنت على استبقائها وهو الذى ثار على جواهر Substances الفلاسفة القدماء إ؟ بل حتى الواجب نفسه ، ألسنا نرى أن كنت يضئ عليه طابعاً صوفياً فيجعل منه قانوناً مطلقاً ، بدلاً من أن ينسب إليه مجرد طابع اقناعى « persuasif » ؟ الواقع أن كل فلسفة « كنت » الأخلاقية إنما تقوم على فكرة التعالى أو المفارقة transcendence ، وهذا هو السبب فى أن الحرية التى يصفها لنا ليست سوى حرية مثالية موهومة . وفضلاً عن ذلك فإن فكرة كنت عن الحرية لا تسمح لنا بفهم ما يطرأ على الشخصية من تغييرات ، ما دامت تلحق الحرية بعالم الحقائق الثابتة غير الخاضعة للزمان . فليس من سبيل إلى فهم معنى الانقلاب أو التحول التام conversion إذا سلطنا بهذه النظرية الكنتية فى الحرية ، اللهم إلا اذا سلطنا مع دلبوس Delbos بفكرة إمكان حدوث تغييرات فى نطاق الأبدية ذاتها ، وهذه فكرة صوفية تقرب رأى « كنت » من بعض أفكار الصوفيين الألمان . ومهما يكن من شئ ، فالظاهر أننا لا يمكن مطلقاً أن نمر بتجربة كهذه فى حياتنا الزمنية نفسها ، مما يحق لنا معه أن نقول إن الحرية التى تنسبها إلينا النظرية الكنتية هى فى الحقيقة حرية مجهولة لدينا تماماً^(١) .

٥ — يتبين لنا مما تقدم أنه لا بد لنا من أن نتخطى كنت ، لأنه إذا

(١) Jean Wahl: "Traité de Métaphysique.", p. 536.

كان كنت قد نصب الحرية في عالم « الشيء في ذاته » ، فإن علينا الآن أن نبحث عنها في نطاق الوجود الواقعي ، بل في نطاق المجتمع نفسه . وهنا نجد أنفسنا بإزاء ما يمكن تسميته بالدليل الاجتماعي على وجود الحرية ، وهو الدليل القائم على القوانين والجزاءات . ولسنا في حاجة إلى أن نسهب في شرح هذا الدليل ، فإننا نعلم جميعاً أن ممارسة العقود بين الناس ، ووجود الشرائع والقوانين ، وعلى الأخص القوانين الجنائية وما يستتبعها من جزاءات ؛ كل هذا يفترض أن الإنسان رب أفعاله وبالتالي أنه مسئول . حقاً إن فكرة المسؤولية قد تكون من أكثر الأفكار غموضاً والتباساً ، فإنها كثيراً ما تختلط علينا بالخوف من العقاب ، كما هو الحال عند الطفل الذي قد لا يملك إلا مسؤولية موهومة قوامها خشية العقاب ، ولكن من المؤكد أن مسؤولية الإنسان لا تنمصل عن شعوره بأن حياته هي صنعة يده *son oeuvre* ، وأنه الأصل في أفعاله المحمودة والمذمومة معاً . وهنا يصح أن يثار اعتراض على هذا الدليل ، فيقال إن الحيوان ليس حراً ولا مسئولاً ، ولكننا مع ذلك كثيراً ما نوقع على الحيوانات بعض الجزاءات . وردنا على هذا الاعتراض أن الإنسان يعاقب الحيوانات لكي يدرّبها ويقومها ، كما أن عدداً كبيراً من الجزاءات التي توقع على الأطفال (مثلاً) ، ليس المقصود به سوى مجرد تهذيبهم وتقويمهم . بل ليس من المستحيل أن تتصور تشريعاً قوامه الاعتقاد بالجبرية المطلقة ، مع تضمنه لقانون جنائي بمئات لقانوننا . ولكن الواقع أن القوانين الحالية التي تتحكم في الانسانية قائمة فعلاً على الايمان بالحرية والاعتقاد بالمسؤولية ؛ بدليل أنه حينما يتسبب فرد ما في إلحاق أذى بغيره دون أن يكون قد أراده فعلاً ؛ فإنه قد يلزم بدفع تعويض ، ولكنه لن يكون موضع عقاب . ولما كانت المسؤولية تفترض المعرفة ؛ فإن كل ما من شأنه أن ينقص من معرفتنا بالفعل المراد تحقيقه لابد أن يخفف من مسئوليتنا . ولهذا فإن انعدام الانتباه أو عدم التبصر *imprévision* يعتبر عاملاً مخففاً ، في حين أن سبق العمد

يضاعف من خطورة الجريمة ، وإن كان عدم التبصر قد يستتبع أحياناً ،
ضرباً من الجزاء .

بيد أنه ربما كان في وسعنا أن نقول إن الدليل الاجتماعي على وجود
الحرية - مثله في ذلك كمثل الدليل الأخلاقي الذي وضعه كنت - هو مجرد
دليل فرعى يرتد في النهاية إلى الحجة القائمة على الشعور السيكولوجي . والواقع
أن الدليل الأخلاقي لا يمكن أن يعد برهاناً عقلياً ، لأننا لا نستنتج الحرية من
الإلزام ، بل نحن ندرك ذواتنا كأحرار وملزمين في وقت واحد ، ثم يجرى
التحليل العقلي فيفصل الحرية عن الإلزام لكي يدرس كلا منهما على حدة .
وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الدليل الاجتماعي ، لأنه يرتد في النهاية إلى الدليل
السيكولوجي ، من حيث أنه يظهرنا على أن سائر أفراد الجماعة التي نحيا في
وسطها قد اختبروا الحرية فشعروا بمعنى المسؤولية . وإذن فإن الأصل في إيماننا
بالحرية إنما هو شعورنا بنفسى باستقلالنا في الفعل ، وشعورنا الأخلاقي بتحملنا
لمسئولية أفعالنا ، أعنى زيادة أو نقص قيمتنا الأخلاقية بعد الفعل .

٦ - وأخيراً يمكننا أن نتحدث عما اصطلح البعض على تسميته بالدليل
الليتا فيزيقي على وجود الحرية ؛ وهو دليل يقوم على فهمنا لمعنى الإرادة
وتحليلنا لمضمون الفعل الإرادي . وهنا نجد أن الإرادة تتجه في العادة نحو
للموضوعات المختلفة بقدر ما تبدو لها تلك الموضوعات حسنة أو مرغوباً فيها .
فحينما تبدو لنا بعض الموضوعات مرغوبة إلى أقصى حد ؛ فإن الإرادة تنزع
نحوها نزوعاً ضرورياً ، وحينما نحكم على موضوعات أخرى بأنها مرغوبة
نسبياً ، أعنى من وجهة نظر معينة - فإن العقل قد يستطيع أن ينظر إليها
من وجهات نظر أخرى فيضع في طريق الفعل موانع وعقبات . ولكن
الموضوعات المختلفة التي يجب علينا أن نختار فيما بينها تبدو لنا تبعاً لاختلاف
وجهات النظر - مطابقة لبعض الرغبات ، ومعارضة للبعض الآخر . وإذن
فنحن لا نتجه نحوها اتجاهاً ضرورياً ، بل نحن أحرار بإزائها ، مادامنا

«نستطيع أن ننظر إليها على هذا النحو أو ذاك ، فنقبل عليها أو تنصرف عنها .

ولنأخذ على سبيل المثال موقف الطفل الذى يفكر فى طريقة الاستفادة من قطعة نقود أعطيت له : هنا نجد أن هذا الطفل شره ، ولكنه أيضاً معجب بنفسه ، يحب للآخرين ، ذو حيطة وتبصر . فهو لا يستطيع أن ينفق نقوده لإرضاء واحد من هذه الميول ، دون أن يعارض فى الوقت نفسه ما لديه من ميول أخرى . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الشخص البالغ الذى ينساق لسحر اللذة فيسير فى طريق الغواية ، ثم لا يلبث أن يشعر بعذاب أخلاقى شديد ، إذ يشعر بأنه قد نأى بنفسه عن مثله الأعلى الذى طالما ود لو اقترب منه . ولكنه لو انتصر لهذا للثل الأعلى ، وناصب أهواءه العداء ، فإنه لا بد أن يشعر بإغراء الذات التى ينصرف عنها . وإذن فإن الفعل الحر موجود حقاً ، بدليل أن الإرادة تشعر فعلاً بأن عليها أن توجه ذاتها ، مضحية ببعض ميولها فى سبيل تحقيق ميول أخرى ، وتحقيق ذلك اختياراً معقولاً هو من الفعل الحر بمنزلة الروح الحية التى تشيع الحياة فى الجسد الهامد .

بيد أن هذا الدليل الأخير يفترض نظرية ميتافيزيقية خاصة فى الحرية ، لأنه يستلزم أن تكون الحرية وثيقة الصلة بالاختيار « Le choix » . والاختيار هنا لا يقوم إلا على أسباب معقولة . ولسنا نريد أن نعرض لمناقشة هذه النظرية ، فذلك ما سنعود إليه مراراً فى فصول قادمة من بحثنا هذا ، ولكن حسبنا أن نقرر هنا ما يذهب إليه أنصار هذا رأى من أنه لا يمكن أن توجد حرية إلا حيناً نعمل وفقاً لأسباب معقولة . ومسوغات مقبولة ، لا تقتضى قوى خارجية أو علل أجنبية . « إن الحرية لتقتضى — كما يقول رسل — أن تكون إرادتنا وليدة رغباتنا ، لا وليدة قوى ملزمة تضطرنا الى أن نفعل ما لسنا نريد أن

تفعله»^(١) . فالطفل الذى يعمل خوفاً من العقاب لا يمكن اعتباره حراً بمعنى الكلمة ، وإنما هو يصبح حراً حينما يصدر فعله عن اعتبارات عقلية ، أى حينما يعمل بوحى أفكار أو بواعث معقولة كفكرة الطاعة أو فكرة العدالة أو فكرة الاعتدال. وسنرى فيما يلى كيف أن الحرية هى أبعد ما تكون عن الجهل ببواعث أفعالنا ، لأننا لا نكون أحراراً حقاً الا حينما نعمل وفقاً لأسباب عقلية أو بواعث معقولة نختارها ونحرص على مطابقتها والعمل وفقاً لها^(٢) .

B. Russell: "Our Knowledge of the External World.", (١)

London, G. Allen, revised edition, 1926, p. 239.

يقول رسل أيضاً فى موضع آخر إن الحرية الحقيقية لا تتعارض مطلقاً مع المعرفة بمعناها الصحيح .

P. Foulquié: "La Volonté", P.U.F., 1949, pp. 50-53. (٢)

الفصل الثاني

معنى الضرورة

٧ - رأينا فيما تقدم أن مفهوم « الحرية » لا يتحدد الا على ضوء مفهومات أخرى تتضمن معاني الضرورة أو الحتمية أو الجبرية . والواقع أن الحرية لا يمكن أن تفهم الا على ضوء نقيضها ^(١) ، لأنها لو كانت مطلقة لأصبحت كلمة جوفاء لا تعنى شيئاً ولا تدل على أى شيء : « ان الحرية المطلقة ، كما يقول « يسبرز » ، هي في النهاية أمر لا معنى له ، فإن الحرية تصبح خاوية اذا لم يكن ثمة شيء يضادها ... » ^(٢) . حقاً ان بعض الفلاسفة يأبى أن ينسب الى الحرية مفهوماً سلبياً ، لأنه لا يريد أن تكون الحرية مجرد إنكار للضرورة ، ولكن من المؤكد أن فهم معنى « الضرورة » قد يساعدنا على تحديد معنى الحرية . ولكن كلمة « الضرورة » قد تؤخذ بمعنيين : فإن الضروري من جهة هو ما يقابل الممكن le contingent أو العرضي accidentel ، وهو من جهة أخرى ما يقابل الحر libre أو المختار . بيد أن الضروري - في كلتا الحالتين - هو ما لا يمكن ألا يكون ، أعني ما يتصف بصفة الحتمية أو الوجوب . وقد ظهرت الضرورة عند اليونان أول ما ظهرت على صورة فكرة « القدر » le destin ، فترددت في المأساة اليونانية فكرة القدر moira باعتباره تلك الضرورة التي لا بد لكل انسان

(١) نقيض الحرية هو بلا شك اللاحرية "non-liberté" وهذا التعبير لا يرادف كلمة الحتمية (déterminisme) ولكنه مستعمل عند بعض الفلاسفة مثل ياسبرز Jaspers وهيدجر Heidegger وغيرهما .

(٢) K. Jaspers : "Philosophie", t. II. p. 195 (cité par P. Ricoeur : "Gabriel Marcel, et Karl Jaspers", p. 257.)

أن يخضع لها . ولكن اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولاً بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لا بد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضاً بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقي ، باعتبار أن ثمة نظاماً أخلاقياً ينبغي أن يخضع له المرء حتى يسير في حياته سيراً مستقيماً ، وهنا تتمثل الضرورة في صورة قانون كلي عام يجب أن تسير الحياة الإنسانية وفقاً له .

فاذا ما نظرنا إلى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقس Leucippus الذي قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء ، كما ظهرت عند Parménides الذي جعل من الضرورة إلهة تحتل مركز العالم ، كما وردت أيضاً عند أفلاطون في أسطورة الإِر Er التي تجعل الكون يدور حول محور من الضرورة . ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان ، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل ديموقريطس، من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، إلى مذهب ميكانيكى (أيضاً) قوامه الصدفة Le hasard^(١) . والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف

(١) ظهرت فكرة «الصدفة» في الفلسفة الحديثة عند الفيلسوف الأمريكى بيرس Peirce صاحب المذهب المعروف باسم "Tychism" (وهذه التسمية مأخوذة عن اللفظ اليونانى "tyché" ومعناه صدفة) . وقد شرح بيرس مذهبه هذا في بحث له كتبه في مجلة "The Monist" (أبريل سنة ١٨٩٢) تحت عنوان: «عرض ودراسة =

clinamen بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة المتخالفة ، فهي مبدأ ديناميكي ينفرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التي ذهب إليها ديموقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال إنها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلي ، وبالتالي فقد نسب إليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة ، كما عارضوا أيضاً سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا إلى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيراً عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث « indifférence » .

والواقع — كما يقول الأبيقوريون أنه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة ، إذا كنا سنستبدل بإرادة الآلهة التي لا تقهر إرادة أخرى أشد هولاً وأصلب عوداً ، ألا وهى القدر نفسه .
ولكن الإرادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تفلت من طائلة القضاء

بالمذهب الضرورة « (The doctrine of Necessity examined) وهنا يقول ميرس إن في الكون اتفاقاً مطلقاً لا سبيل إلى اعتباره مجرد مظهر لجهلنا بالعمل ، وإنما هو ثمرة حقيقة أو هوة موضوعية في صميم نظام الضرورات الكونية . وهذه الهوة (أو الثغرة) تتمثل بصفة خاصة في نمو الكائنات الحية وتخصصها النوعى . وقد وجد مذهب الصدفة أصداء أخرى في الفكر الحديث عند القائلين بالإمكان contingency أو باللاتحدد indétermination مما يدلنا على وجود شبه صلة بين فكرة الحرية وفكرة الاتفاق أو الصدفة "le hasard" .

والقدر : « *fatis avulsa voluntas* » . فالحرية إذن حقيقة لا سبيل إلى الشك في صحتها ، وإن كان الأبيقوريون يخلطون في النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فإنهم يأخذون بنظرية سقراط في أن الفضيلة علم والرديلة جهل ، بمعنى أن الإنسان إذا رأى بوضوح ما ينبغي أن يفعله فهو لا بد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقاً له . فالحكيم في نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق إرادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون ينسبون إلى الفرد حرية باطنة هي التي تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس . — والإرادة عندهم هي مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الإرادة هي القدرة على التحكم في الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية . وعلى هذا الأساس وضع ابكتاتوس Epictetus تفرقة المشهورة بين نوعين من الأشياء : ما يتوقف علينا وما لا يتوقف علينا . أما الأشياء التي تتوقف علينا فهي آراؤنا ، وميولنا ، ورغائبنا ، ونوازعنا ، وبصفة عامة أفعالنا ؛ وهذه كلها حرة بالطبيعة ؛ نظراً لأنه ليس شيء يمكن أن يعوقها أو أن يحول دونها . وأما الأشياء التي لا تتوقف علينا ، فهي الجسم ، والخيرات ، والسمعة ، والكرامة ، والشرف ؛ وبالإجمال كل ما يخرج عن نطاق أفعالنا ؛ وهذه كلها ضرورية ، نظراً لأنها محتومة وخاضعة لكافة اللوائح الخارجية ، فضلاً عن أنها غريبة عن الإنسان نفسه . وهكذا نصبت الرواقية الإرادة كبداً مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الإنسان بذاته وقدرته على التحكم في نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطناً في

« موضوعات » عقلية ، ومرتبطة تماماً بالمعقول الأسى ، أصبح الخير عند الرواقين باطناً فى الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت « الإرادة » ذاتها هى المبدأ الأول . . . يقول ابكتاتوس صراحة : « إن خيرنا وشرنا لا وجود لهما إلا فى إرادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقى إنما يوجد حيث توجد الإرادة الخيرة .

ولكن ماذا تعنى « الحرية » فى نظر الرواقين ؟ أهى استقلال الإرادة حقاً ، بحيث لا يكون ثمة حرية إلا إذا تمكنت الإرادة من أن تفصل فى وجودها بذاتها ؟ الظاهر أن هذه ليست نظرة الرواقين ، فإن الإنسان عندما لا يملك قط أن يغير شيئاً من مصيره ، والقدر فى نظرم هو القانون الكلى الشامل . فما السبيل إذن للإفلات من ضرورة الأشياء ؟

هنا يجب الرواقيون بقولهم إن سبيل الخلاص الأواحد إنما ينحصر فى مطابقة الإرادة للضرورة . وإذن فإن الضرورة تظل قسراً وعبودية طالما بقيت خارجة عن العقل ، أعنى ما دام العقل لم يستطع بعد أن يتقبلها . وأما إذا توصل الحكيم إلى فهم قانون الأشياء ، أو الضرورة الكامنة فى الطبيعة ، وإذا استطاعت إرادته أن تندمج فى تلك الإرادة الكلية التى تحدث كل شئ ، فإنه لن يكون عندئذ مجرد عبد أسير ، بل سيكون له دور فعال فى مملكة الطبيعة ، لأنه سيصبح عندئذ حراً كالله نفسه . وإذن فإن الحرية ليست شيئاً آخر سوى الضرورة نفسها مفهومة ومرادة .

وهكذا يمكننا أن نقول إن الرواقين قد حاولوا أن يوفقوا بين الحرية والضرورة ، ولكنهم انتهوا إلى جعل الضرورة أصلاً للأشياء ، بدلاً من أنذ يخضعوا للضرورة نفسها للحرية .

ولكن ، أليست الحرية الحقيقية إنما هى تلك التى تأبى أن تنصاع للقدور وتتقبل المصير ، محاولة دائماً أن تعمل على تغييره والتعديل منه ، بدلاً من

أن تكنتي بالخضوع له والعمل على مطابقتها^(١)؟ ومن جهة أخرى ، ألا تفترض فكرة الضرورة فكرة الحرية نفسها ، ما دام المرء لا يمكن أن يشعر بوجود حائق أو ضرورة ، حائق القدر الذي يهيمن عليه ، وضرورة المصير الذي يتهده ، إن لم يكن يشعر في قرارة نفسه بالرغبة في الحرية ، بل بالحرية ذاتها ؟ ... الواقع أن فكرة القضاء والقدر أو الجبرية *La fatalisme* هي نفسها ، كما لاحظ « فال » Jean Wahl ، تفترض إلى حد ما فكرة الحرية^(٢).

٨ — ولكن يجب أن نشير هنا إلى أن كلمة « الضرورة » قد تكون أعم من كلمة « القدر » ، فإن القائلين بالضرورة إما أن يكونوا من أصحاب مذهب الحتمية *déterminisme* أو من أصحاب مذهب القضاء والقدر أو الجبرية *fatalisme*^(٣) والفارق بين المذهبين أن القائلين بالجبرية يتصورون وجود علة كونية شاملة هي التي تحقق إرادتها الخاصة ، بغض النظر عن إرادة الإنسان ومشيتته ، بينما يذهب القائلون بالحتمية إلى أن كل فعل إنساني محدد بما سبقه من أحداث ، وما تقدمه من أفعال ، فسيولوجية كانت أم سيكولوجية.

A. Fouillée : “Histoire de la Philosophie”, Paris, Delagrave, ()
nouvelle édition, pp. 148—150.

Jean Wahl : “Traité de Métaphysique”, p. 528. (٢)

(٣) يستعمل البعض كلمة « جبرية » ترجمة للفظ *déterminisme* ، ولكننا آثرنا هنا أن نستعمل كلمة « حتمية » للدلالة على هذه الحقيقة وهي أن « معرفتنا لجميع الشروط التي تعين ظهور لظاهرة تمكننا من التنبؤ بما سيحدث حتماً » (انظر مقدمة الدكتور يوسف مراد للترجمة العربية لكتاب « مدخل إلى دراسة الطبع التجريبي » لكلود برنار ، ١٩٤٤ ، ص « ف ») .

وإذا راعينا هذه التفرقة فقد يكون من الممكن أن ننسب إلى اسبينوزا فلسفة واحدة تقول « بجبرية » منطقية ، بينما يصح أن ننسب إلى لينتس فلسفة تعددية تقول بمحتمية أخلاقية^(١) .

يقول اسبينوزا في الكتاب الثاني من مؤلفه المسمى بالأخلاق : « إن النفس لا تنطوي على أية إرادة حرة أو مطلقة ، بل هي مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك ، بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى ، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية »^(٢) . فكل ما يحدث في الوجود يرجع في نهاية الأمر إلى تلك العلة الأولى التي تحقق كل شيء بضرورة أزلية وكال أممي^(٣) .

وبعبارة أخرى يقول اسبينوزا إن الله هو العلة الحرة لسائر الأشياء ، وإن كان كل شيء يصدر عنه وفقاً لما في طبيعته من ضرورة . فما يحدث في الوجود إنما يصدر ضرورة عن طبيعة الله المطلقة وقدرته اللامتناهية . بيد أن اسبينوزا يقول في موضع آخر إن الإنسان الحر إنما هو ذلك الذي يعمل وفقاً لنصائح العقل ، فلا يكون سلوكه ناجماً عن الخوف من الموت ، بل يكون مبعثه الرغبة في الخير رغبة مباشرة^(٤) . ومعنى هذا أن اسبينوزا يقول أيضاً بنوع من الجبرية الخلقية ، مادام يؤثر من وجوده بواعث عقلية خلقية تدفعنا إلى العمل .

(١) cf. Janet & Séailles : "Histoire de la Philosophie", p. 350.

(٢) Spinoza : "Ethique", ll., prop. 48.

(٣) Ibid., première partie, prop. XXXVI, _Appendice

(٤) Ibid., ..VI prop LXVII.

والواقع أننا نجد عند اسبينوزا ، ومن بعده عند هيجل ، أصداء هامة لنظرية الرواقين في الحرية ، لأن كلا من هذين الفيلسوفين قد ذهب إلى أن ثمة هوية *identité* بين الحرية وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل .

ولسنا نريد أن نتبع بانتظام سائر المذاهب الفلسفية التي قالت بالضرورة في العصر الحديث ، ولكن حسبنا أن نشير إلى كل من هوبز في القرن السابع عشر ، وهيوم في القرن الثامن عشر ، واستيوارت مل وتين H. Taine وهربرت سبنسر في القرن التاسع عشر . أما هوبز فإنه يعرف الإرادة بأنها أقوى رغبة ، بمعنى أنها تلك الرغبة التي تغلب على غيرها من الرغبات فتؤدي إلى الفعل . وتبعاً لذلك فإن هوبز يقول إن ما نسميه بالحرية الأخلاقية ، أعنى تلك القدرة على الإرادة أو عدمها ، ليست إلا وهماً كاذباً لا أساس له . وهكذا ينتهى هوبز إلى القول بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية أو فزيائية ، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة ، أى أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر .

أما عند هيوم فإن الضرورة تتحكم في الأفعال الإنسانية ، كما تتحكم في الأحداث الطبيعية ، بدليل أن هناك اطراداً *uniformity* في سلوكنا يسمح بتقرير وجود نوع من الارتباط بين بواعثنا وأفعالنا .

حقاً إن أفعالنا قد تبدو وليدة نزوات عارضة وأهواء عابرة لا سبيل إلى تحديدها ، ولكن ثمة ضرباً من الاتحاد بين البواعث والأفعال هو من الثبات بحيث قد يكون من الممكن أن نحدد نوع الضرورة التي تتحكم في أفعالنا . وعلى الرغم من أننا نتوهم في أنفسنا أننا أحرار فعلاً ، فإن المتأمل في سلوكنا قد يستطيع أن يتنبأ بأفعالنا ، مستخلصاً نوع أرجاعنا وفقاً لمعرفته

ببواعثنا وطباعنا^(١) . وإذن فإن هيوم لا يؤمن بوجود إرادة حرة ، بل هو يعتقد أنه إذا وجدت لدينا بواعث معينة فلا بد أن تستتبعها بالضرورة أفعال معينة . فليس في النفس الإلسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر ، ولا مجال للحديث بالتالى عن جوهر مريد أو عن علة محددة . وهذا بعينه هو الرأى الذى ذهب إليه ستيوارت مل ، على الرغم من أنه قد دافع عن الحرية فى المجال العملى دفاعاً مجيداً : فمن ناحية نجد أن مل قد أنكر وجود « الفعل الحر » بالمعنى الميتافيزيقى للكلمة ، ومن ناحية أخرى نجد أنه قد انتصر للحرية فى المجال الاجتماعى والسياسى .

وهذه ظاهرة لا نعدم لها مثيلاً عند غيره من المفكرين ، إذ نجد أن فولتير مثلاً قد دافع عن الحرية دفاعاً مجيداً فى المجال العملى ، دون أن يؤمن بالحرية فى المجال النظرى ، أى من الناحية الميتافيزيقية . حقا إن فولتير قد ذهب حيناً إلى أن ثمة حرية ، متصوراً هذه الحرية على أنها محدودة ومتغيرة ، وأن أعلى صورها هى تلك الطاعة الضرورية لقوانين العقل وأنظمتها^(٢) ، ولكننا لا نجد عند فولتير دفاعاً حقيقياً عن حرية الإرادة ، على الرغم من أنه كثيراً ما يقول إن الحرية هى من الحياة الإنسانية بمنزلة الصحة العقلية . ونحن نرى فولتير مع ذلك يقرر فى موضع آخر أنه مهما كان المذهب الذى نعتنقه ، فإننا نعمل دائماً كما لو كنا أحراراً ، والحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة بقدر ما هى مبدأ ضرورى للفعل أو مصادرة Postulat هامة

D. Hume : „ A Treatise on Human Nature „ London, (١)
vol 11. p. 121.

Voltaire : „ Pensées sur le gouvernement „ VII., (١)
Oeuvres, Poesuchot, XXXIX 425.

من مصادرات الحياة العملية : « إننا عجالات في آلة كبرى ، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة ، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة في تلك الآلة . » ويعود فولتير مرة أخرى فيقرر أن من الممكن اعتبار أفعالنا حرة ، وأما إرادتنا فإنها لا يمكن أن تعد حرة على الإطلاق . وأخيراً نراه يدنو من الجبرية المطلقة فيقول إنه من التناقض أن نقرر بأن ما سوف يحدث قد يكون من الممكن ألا يحدث . ومعنى هذا في نظر فولتير أن رأى المعارض لمذهب الضرورة هو رأى مجاف للصواب ، إن لم يكن رأياً محالاً غير معقول . وهكذا ينتهى فولتير إلى القول بأن الحرية ليست سوى معلول معروف لعلة مجهولة ، وآية ذلك أن فولتير نفسه يشعر بأنه مجبر على أن يكتب ما يكتب ، مع علمه في الوقت نفسه بأن القاضي الذى سيدينه مجبر هو الآخر على أن يدينه ^(١) .

أما عند تين Taine فإن مذهب الضرورة يتمثل في صورة ميكانيكية تجعل من الإنسان مجرد حيوان هو من الناحية الفزيائية كالآلة ، ومن الناحية العقلية كالظرية الهندسية un théorème ؛ ولهذا يقول تين « إن الفضيلة والرذيلة هي مجرد منتجات Produits ، مثلها كمثل الزواج le vitiole والسكر . » فالإنسان إذن خاضع لمؤثرات خارجية وعوامل نفسية يلغى تحليلها حتى نتوصل إلى فهم طبيعته . وتين يؤمن بأنه من الممكن أن نكون جبريين مع ليبنتس دون أن ننكر من أجل هذا مسئولية الإنسان ، بمعنى أننا نظل نعتقد بأن الخير جدير بالمدح والاحترام والثواب ، والشرير لا يستحق إلا اللوم والاحتقار والعقاب . وقد وقف تين بحمنا بأكله على نظريته في الضرورة الشاملة necessitarisme ، محاولاً أن يفسر حريتنا على أساس فكرته

cf. J. Wahl : „ Traité Métaphysique „ p. 232 (١)

عن الحتمية . وهنا نراه يقول إن الميول والحوافز التي تحرك الإرادة إلى الفعل إنما هي ميولنا وحوافزنا نحن ، فحينما نعمل وفقاً لها ، فنحن إنما نعمل بقوتنا الخاصة ، وتلقائيتنا الذاتية . وحریتنا التامة ، ومسئوليتنا الكاملة . وهذا معناه أنه لما كانت الضرورة باطنة فينا ، فكأننا أحرار في الحقيقة . وردنا على هذا أننا لا يمكن أن نضفي صفة الحرية على كل ما هو تلقائي ، وإلا لكان نومي العميق الذي فيه تستسلم كل قوى ، بدون أدنى مقاومة ، يوماً حراً مستولاً وعلى كل حال فإن مذهب تين يعبر عن حتمية سيكولوجية . لا تخلو من نزعة هندسية مستمدة من اسبينوزا ، مما يقرب فلسفته من المذاهب الجبرية القائلة بالقضاء والقدر ، فضلاً عما يظهر فيها من نزعة طبيعية صرفة^(١) .

أما عند هربرت اسبنسر فإننا نجد محاولة سيكولوجية للتوفيق بين الضرورة وشعورنا بالحرية : فمن جهة نرى أن اسبنسر يطرح القول بحرية الإرادة ، لأنه لا يسلم بأن في وسعنا أن نخرج على العلية السكونية الشاملة ، ولكننا نراه يقرر من جهة أخرى أن لدينا شعوراً بحرية إرادتنا ، وهذا الشعور ليس من الوهم في شيء . بيد أن اسبنسر يضيف إلى ذلك أن رغباتنا وأهواءنا هي في مجرى التجربة ذاتها بمثابة الأدوات أو الوسائط التي تتخذها الطبيعة لتحقيق مقاصدها فينا وبنا . و إذا ما عطينا بالحرية أننا نعمل كما نحب ، فإن من المؤكد أننا أحرار ، لأننا نعمل دائماً كما نحب .

cf. A. Fouillée : « La Liberté et le Déterminisme » . (١)

7 éd., Paris, Alcan, VI. ; &

— Hommay : « L'idée de nécessité dans la philosophie de M. Taine », in « Revue Philosophique », 1889, XXIV

ولكن الواقع أننا لا نملك أن نعمل أى شيء آخر، لأننا لا نستطيع أن نحب كما نحب ١» (١). فالطبيعة إذن هي التي تحدد لنا ما نحب، وهي بهذا تعين لنا نوع السلوك الذي ينبغي أن نتخذه، وتقرض علينا نفس العمل الذي يجب أن نحققه. وهكذا يخلص سبنسر إلى أن مجرى حياتنا الذهنية لا يتعارض في شيء مع سلسلة العلل التي يقع تحت تأثيرها جهازنا العصبي، وبالتالي كياناتنا العضوية، بل نحن مجبرون على السير في الطريق الذي رسمته لنا الطبيعة.

٩ — أما عند فيلسوف مثل شوبنهاور، فإن الضرورة لا يمكن أن تكون طبيعية، لأن من العبث أن نبحث في الطبيعة نفسها عن أسس الحرية أو الضرورة. يقول شوبنهاور إن الحرية ذات طابع ميتافيزيقي، لأنها مستحيلة في نطاق العالم الطبيعي، كما أثبت كنت. ولكنه لا ينسب الحرية إلى أفعالنا، بل إلى خلقنا أو طباعنا caractère فيقول إن خلق كل منا هو فعله الحر «إن كلامنا إنما هو من هو، لأنه قد أراد ذلك مرة واحدة وإلى الأبد». أما الإرادة فهي عند شوبنهاور مبدأ أولى يكون جوهر الفرد، ويتمثل في كل فرد، ولكنها مستقلة عن كل معرفة، من حيث أنها سابقة على كل معرفة. والإرادة لا تستمد من المعرفة إلا البواعث التي تتطور على أساسها وتصبح شيئاً محسوساً؛ وأما في ذاتها فإنها ثابتة غير متغيرة، نظراً لأنها تقع خارج الزمان. وإذن فإن الحرية.

(١) H. Spencer : „Principles of Psychology,, vol 11. quoted

by W. Hocking : „ Science, Value and Religion ,, 1942. p. 200

التي يدعو إليها شوبنهاور إنما تنحصر في الوجود l'être لا في الفعل :
(١) action .

من هذا نرى أن نظرية شوبنهاور في الحرية متأثرة إلى حد كبير بنظرية كنت . ولكن بينما ينسب كنت إلى الإرادة القدرة على التغير بالتربية أو بالتزام بعض القواعد والوصايا ، نجد أن شوبنهاور يطرح كل قدرة على التغير ، لأنه ينسب إلى الحرية طابعا مطلقا بمقتضاه تكون كل إرادة قد كوتت نفسها مرة واحدة وإلى الأبد . وهكذا يظل كل منا مرتبطا بخلقه الأصلي أسيرا لطبعه الخاص ، دون أن يتمكن من الخروج عليه أو التحرر منه ؛ بل دون أن يملك تغييره تغييرا أساسيا شاملا . « إن في استطاعتنا (كما يقول شوبنهاور) أن نبين للرجل الأناني أنه لو تخلى عن مصلحة صغيرة عاجلة ، فقد يستطيع أن يحصل على مصلحة أكبر آجلة ، وفي استطاعتنا كذلك أن نبين للرجل الشرير أنه إذا أراد أن يلحق بالآخرين أذى أكبر ، فقد يلزمه أن يتحمل ألما أقسى وأمضى ، ولكن ليس في استطاعتنا كذلك بأي حال أن ندحض الأنانية في ذاتها والشر في ذاته ، كما أنه ليس في وسعنا مطلقا أن نثبت للقط أنه يخطئ إذ يهوى الفئران » (٢) وهكذا نرى أن فعل المجرم - في نظر شوبنهاور - لا يفسر إلا تفسيراً ظاهرياً سطحياً ، حينما يقتصر على الرجوع إلى أفعاله السابقة ، أو إلى البيئة التي عاش فيها ، أو إلى التربية التي تلقاها . وأما إذا أردنا أن نفسره تفسيراً حقيقياً مقنعا ، فإن علينا أن نرجع

(١) cf. A. Schopenhauer : „ Traité du Libre Arbitre... (١)

trad. franç., I vol.. (G. Baillière.)

A. Schopenhauer : „ Fondement de la Morale.. „ (٢).

trad. franç. (Burdeau) F. Alcan, p. 172.

إلى ذلك الفعل الأوحـد الذى بمقتضاه اختار المجرم خلقه المعقول

. caractère intelligible

ولكن أليس معنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يعمل ما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يريد كما يريد ؟ الواقع أن هذه النظرية تفترض أن خلق الإنسان غير قابل للتغير ، كأن نعمة ضرورة باطنة قد فُرضت علينا الى الأبد ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نعمل على تغييرها أو التعديل منها . ولكن ألا يحدث أحيانا أن نرى الرجل الأنانى يتنكر لأنانيته ، مقدما على تضحية شاقة ما كان له بها عهد ؟ ألا يحدث أحيانا أن يتخلى الجبان عن جنبه لكى يواجه الموت فى شجاعة نادرة ، مؤثرا الموت على حياة الذلة والهوان ؟ قد يقال إن مثل هذه التغيرات المفاجئة نادرة الوقوع ، ولكن إذا صح أنها مما يمكن حدوثه ، فقد استحال أن يكون الخلق ثابتا ثابتا مطلقا ، كما يزعم شوبنهاور . فضلا عن ذلك ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل عما إذا كان شوبنهاور نفسه قد التقى فعلا بأشخاص خلقهم هو من الثبات بحيث يمكن اعتبارهم أنانيين أنانية مطلقة ، من أول حياتهم إلى آخرها . أليس الأذى إلى الصواب أن ننظر إلى الخلق أو الطباع كشيء حى يقبل النمو والتغير والتطور ، بدلا من أن ننظر إليه كشيء جامد غير متغير ، أو كوحدة متجانسة قوامها التماسك المطلق والهوية الثابتة ؟^(١)

ولكن مهما يكن من شيء ، فقد كان لنظرية شوبنهاور فى الحرية أثر لا يجحد فى إثارة مشكلة الصلة بين الإرادة والطبيعة ، مما حفز الكثيرين

J. Payot: "L'Education de la Volonté", P.U.F., (١)

74 e éd., 1947. pp. 16-19

إلى البحث في مشكلة العلبة السيكلوجية ، والاهتمام بدراسة أمراض الإرادة .. الخ . -

ولا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى تأثير العالم الرياضى الكبير إينشتين بنظرية شوبنهاور في الحرية ، كما يدلنا على ذلك كتابه المعروف الذى سماه «العالم كما أراه» . ففي هذا الكتاب يقول إينشتين إنه لا سبيل إلى الإيمان بالحرية ، على نحو ما يفهمها الفلاسفة ، لأن كل فرد منا إنما يعمل ، لا تحت تأثير ضغط خارجي فحسب ، بل وفقاً لضرورة باطنة أيضاً . وهذا الاعتقاد الذى يعترف إينشتين بأنه يدين به لشوبنهاور ، ليس مصدر عزاء مستمر ومبعث صبر قوى أمام مصاعب الحياة فحسب ، وإنما من شأنه أيضاً أن يخفف من حدة شعورنا بالمسئولية ، ذلك الشعور الذى كثيراً ما يشل لشاطنا ويحد من تلقائيتنا . وفضلاً عن ذلك فإن الإيمان بالضرورة قد يمنعنا من أن ننظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين بشكل جدى مبالغ فيه ، بل قد يقودنا إلى أن ننظر إلى الحياة بعين ملؤها التسامح ، ورائدها حب الفكاهة ^(١) humour .

١٠ - أما عند نيتشة فإن فكرة الضرورة التى وجدناها عند شوبنهاور - سوف تأخذ صورة جديدة هى ما عبر عنه نيتشة باسم «حب المصير» amor fati . حقاً إن فكرة «المصير» كانت قد ترددت عند بعض الشعراء الألمان في القرن التاسع عشر (وبالأخص عند هيلدرلن Hölderlin) ، ولكن نيتشة هو أول من ربط فكرة المصير بفكرة العود الأبدي « le retour éternel » ، فجعل من حب المصير شيئاً أكثر من مجرد

(١) . A. Einstein "The World as I see it.", London, Watts &

الخضوع السلبي للضرورة^(١) . فحب المصير إذن يتضمن الزوع إلى تحقيق ضرب من « التكافؤ » بين إرادتنا وبين الضرورة . ولكن قد يقال هنا إن هذا التكافؤ يعود بنا إلى نظرية الرواقين في ضرورة مطابقة الإرادة للقانون الشامل أو للطبيعة ، ولكن الواقع أن نيتشة لا يقول بمصير معقول ، بل المصير عنده هو اللامعقولية المحضة . — وهذه الفكرة تتردد اليوم عند يسبرز Jaspers الذي يجعل من المصير « ضرورة وجودية » لا تنفصل عن فكرته عن الحرية . حتماً إن يسبرز يجعل من الحرية مرادفاً للوجود الإنساني ، ولكنه يجعل من الضرورة جزءاً لا يتجزأ من الحرية الوجودية^(٢) . فالإنسان من جهة هو الموجود الذي يختار ، والذي باختياره يفصل في وجوده الخاص ، وبهذا المعنى فإن الحرية والوجود شيء واحد ؛ ولكن الحرية من جهة أخرى لا تفهم إلا بمعارضتها للضرورة ، والاختيار نفسه لا يتحقق إلا على أساس من الضرورة . إن للحرية حدوداً هي بعينها شروطها ، وهذه الحدود تمثل درجات مختلفة من الضرورة : فهناك الضرورة الجسمية ، والضرورة الطبيعية ، وضرورة المبادئ العقلية ، وهذه كلها عقبات لا بد للإرادة من أن تصطدم بها

(١) ارجع في هذا الصدد إلى تحليل فكرة المصير عند نيتشة ودلنای وزمل واشبنجلر في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي عن « اشبنجلر » (الطبعة الأولى) ص ٥٨ — ص ٧٠

(٢) من المعروف أن فلسفة يسبرز الوجودية متأثرة إلى حد ما بفلسفة كيركجارد ونحن نجد عند كيركجارد أن الحرية ليست اختياراً كاملاً مطلقاً ، بل هي متصلة اتصالاً وثيقاً بالضرورة . هذا إلى إن كيركجارد يرى أن ثمة هوة بين العقل وفكرة الحرية ، لأننا لا نستطيع مطلقاً أن نتقّل الفعل الحر .

(cf. Jean Wahl : "Etudes Kierkegaardiennes", Vrin, 2e éd., 1949, pp. 227-228.)

حتى تقف على معنى حريتها ، بل حتى تحقق بالفعل هذه الحرية . بيد أن عمدة ضرورة أخرى هي من الوجود الإنساني بمثابة قانونه الباطن ، وتلك هي الضرورة التي تعبر عن طراز (أو أسلوب style) الوجود الإنساني ، من حيث هو وجود خاضع للزمان ، والتردد ، والصراع ، والأزمات . فالحرية الإنسانية ليست حرية مطلقة ، بل هي حرية مجاهدة لا بد أن تمر بمرحلة من الصراع والتناقض ، حتى تصل الى مرحلة « الوجود الضروري l'être nécessaire » التي فيها يصبح اختيارها لذاتها مجرد تعبير زمني عن حقيقتها الأزلية الأبدية . وهكذا يقرر ياسبرز أن عمدة « ضرورة باطنة » لا بد أن يحياها المرء حينما يشعر بأنه قد أصبح مرتبطاً بأصله ، متماسكاً مع صميم وجوده . وليست فكرة المصير سوى مجرد تعبير فلسفي عن تلك الضرورة الوجودية التي لا تنفصل عن حريتنا : فالمصير هو أولاً وقبل كل شيء ذلك الموقف situation الذي أجد نفسي مرتبطاً به ومنذجاً فيه ، فلا ألبث أن أتقبله الى أبعد حد ، اذ لا أعود أتصور أن يكون من الممكن أن أوجد في عالم آخر أو أن أكون موجوداً آخر . والمصير أيضاً هو حاصل « اختياراتي » ، حينما لا يكون كل اختيار أقوم به مجرد تصميم تعسفي هو وليد ظروف عابرة ، بل حينما يحىء معبراً حقيقة عن القانون الباطن لوجودي ذاته .

وهكذا تستحيل الإرادة الى « مصير » ، فلا تعود هناك عقبات اصطدم بها ، بل تصبح حريتي بمثابة المركز الذي تنبعث منه أفعالي بشكل شبه تلقائي ، نتيجة لإخلاصي المزدوج للعالم الذي أتقبله من جهة ، ولذاتي التي أخلقها بإراداتي المتوالية في تعاقب واستحجام من جهة أخرى . فالحرية الحقيقية لا تنفصل عن شعورنا بالإخلاص fidélité لدوائنا ، اذ نشعر بتلك الضرورة الوجودية التي ترين على ذاتنا : تلك الذات التي لا يمكن أن تكون غير ما هي عليه . فنحن هنا بإزاء ضرورة خاصة لا تمت بصلة الى الضرورات المنطقية

أو المادية أو الأخلاقية ، وتبعاً لهذا فإن يسبرز يسميها بالضرورة الوجودية^(١).

ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الاختيار » هنا ، إذا كان ثمة ضرورة لا بد أن تقودني نحو « الوجود » الذي على في النهاية أن أكونه ؟ يجب يسبرز فيقول إن الاختيار الحقيقي إنما هو ذلك الاختيار الضروري الذي تحققة ذات تشعر بالضرورة الأصلية لذاتها الحقيقية *soi authentique* وهذه الضرورة الخاصة هي المعيار (الذي لا سبيل إلى التحقق منه موضوعياً) لصحة اختيارنا أو مدى شرعيته . والاختيار الحقيقي ليس هو ذلك الذي تكون فيه الذات بإزاء أطراف متعددة ، بل إنما توجد الأطراف *alternatives* حيث توجد ذات تتساءل عن نفسها بدلا من أن توجد حقا وتحيا هذا الوجود (إن صح هذا التعبير) . أما بالنسبة لمن يشعر بصميم وجوده ، أو من يحس فعلا بأصله الوجودي ، فليس ثمة وجهات نظر ، وليس ثمة تردد ، بل كل اختيار لا بد أن ينبع تلقائيا من قرارة وجوده . ومعنى هذا أن اختيار الحرية الوجودية لا يشبه في شيء ذلك الاختيار الذي يتصوره العقل ، لأنه اختيار قوامه ضرورة باطنة هي التي تحرك إرادتي إلى الفعل . ولا سبيل إلى فهم هذا الاختيار إلا إذا فهمنا المعاني التالية التي قد تبدو منفصلة متعارضة : « أنا اختار » ، « أنا أريد » ، « أنا ملزم » ، « أنا موجود » . وهذا معناه بعبارة أخرى أنه « ليس ثمة اختيار بدون تصميم ، ولا تصميم بدون إرادة ، ولا إرادة بغير الزام ، ولا الزام بغير وجود » .^(٢) — فهل يكون معنى هذا

P. Ricoeur : «Gabriel Marcel et Karl Jaspers». p. 241. (١)

K. Jaspers : «Philosophie», II, p. 139 (cité par M. (٢)

Dufrenne & P. Ricoeur : «Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence», p. 150

في نهاية الأمر أن الحرية القصوى والضرورة القصوى شيء واحد؟ هذا ما يجيب عليه يسبرز بالنفي ، فإن الضرورة هي نفسها مصنوعة من نسيج الحرية ، وبالتالي فإنه لا سبيل إلى إدراكها موضوعياً . وعلى ذلك فإن كل اختيار لا يمكن أن يتحقق بدون مخاطرة أو مجازفة ، لأنني لا أعرف مطلقاً من أنا على سبيل اليقين . وإذن فإن إخلاص المرء لذاته ينطوي دائماً على عنصر مخاطرة ، ما دام كل تصميم نتخذه لا يخلو من مجازفة ، ولا يمكن تبريره تبريراً مطلقاً . وعلى كل حال ، فإن الحرية الوجودية (على نحو ما يتصورها يسبرز) ليست حقيقية إلا لأنها تستند إلى الضرورة — ولكن هذه الحرية محدودة لأنها تصطدم بضرورة خفية باطنة في وجود الذات الحرة نفسها . حقا إنني أختار الموجود الذي أريد أن أكونه ، ولكن لا يجب أن ننسى أنني أيضاً أختار الموجود الذي أنا كائن ، أعني ذلك الموجود الذي هو وليد أصلي « *mon origine* » وسأثر اختياراتي *mes choix* السابقة . فهل نقول إن هذا « المصير » الذي يعارض الحرية هو نفسه من خلق الحرية ، بحيث تكون الحرية قادرة على كل شيء ، حتى على معارضة الضرورة ؟ يبدو هنا أن يسبرز يريد أن يعضى إلى حد أبعد من هذا ، فإنه يذهب إلى أن الذات (أو الأنا) الأصلية تنطوي على شيء لا يقع تحت طائلها ، كما يظهر من كلمة « الأصل » نفسها . فالذات لم تخلق نفسها ، وحريتها هي شيء قد وُهبَ لها ، دون أن يكون في وسعها أن تخلقه . وهذا هو معنى عبارة يسبرز « إنني لا أكف عن خلق نفسي ، ولكنني مع ذلك لست خالق وجودي » . ففي وجودي شيء ليس من خلقي ؛ وحيث أوجد حقاً ، أي حيث أوجد بأكملي ، فأنا لست مجرد ذاتي . وهكذا ينتهي يسبرز إلى القول بأنني قد أعطيت لذاتي (إن صح هذا التعبير) ، لأن حريتي قد منحت لي من الخارج ، فأنا لا أوجد إلا بذلك « الآخر » *l'autre* الذي هو أصل وجودي وصميم ذاتي ؛ والذي هو مني بمثابة المبدأ للتمتع *ma transcendance* . وليس للحرية من غاية في النهاية

سوى أن تفنى في تلك الحقيقة للتعالية (التي تكشف عن حدود الحرية ،
وعن كيانها الغامض)^(١) .

١١ — يمكننا الآن أن نشير إلى نظرية لافل في الحرية ، من حيث صلتها
بالضرورة . وهنا نجد أن لافل — مثله في ذلك كمثل إسبرز — ينكر أن
تكون الحرية مطلقة ، لأنه لما كانت الحرية الإنسانية مجرد مشاركة
participation ، فإن ما في العالم من ضرورة nécessité لا بد أن يكون
بمثابة حدود limites لا تستطيع الحرية أن تعدوها . أما الذين ينكرون
وجود الحرية أصلاً فهم في نظر لافل أولئك الذين يشتهون أن تكون قدرتنا
مطلقة ؛ وتبعاً لذلك فإن إنكارهم للحرية ليس إلا شكاة مبعثها أننا لا نملك
قدرة لا حد لها . بيد أن هؤلاء ينسون أن حريتنا إنما تقوم على أساس من
الضرورة نفسها ، لأن النشاط الإنساني لا يمكن أن يتحقق إلا في عالم محدود
علينا أن نغالب عوائقه وأن ننتصر على ما فيه من عقبات . فالفعل الإنساني
يفترض دائماً مادة تمارس فيها الإرادة نشاطها ، ومقاومة تتجهد في أن تتغلب
عليها ، ولولا ذلك لما كان للحرية الإنسانية أى معنى . حقاً إنه لا سبيل إلى
استخلاص الحرية من الضرورة ذاتها ، ولكن نشاط الحرية إنما يبدأ حينما
تتخذ من الضرورة نقطة بدء تستند إليها في فعلها . بيد أن الحرية الحقيقية
لا تلبث أن تمضى قدماً نحو مشاركة الفعل المحض l'Acte pur ، فتخلف وراء
ظهرها تلك الضرورة ، كأن هذه مجرد أثر تتركه الإرادة الحرة خلفها ،

(١) Ibid, pp. 151 - 152 . (cf. également P. Ricoeur : ouvr .
cité « Transcendance et Liberté » pp. 256 - 261 .)

أو مجرد تاريخ يروى لنا قصة نقائصها وسقطاتها^(١).

ويعضى لافل إلى حد أبعد من ذلك فيقول في موضع آخر إن الضرورة والحرية ليستا حدين متعارضين ، بل هما حدان متماثلان يعبران عن حقيقة واحدة . ذلك لأن العالم (في نظر لافل) كل متماثل ، أجزاؤه لا تستطيع أن تنهض بذاتها أو أن تكتفى بنفسها ، ولكنها تتمتع باستقلال حقيقي حينما تجيء فتأخذ مكانها في هذا الكل الشامل . ومعنى هذا أن الجزء الواحد يعانى ، من حيث هو جزء ، ضغط سائر الأجزاء الأخرى ، ولكنه يشارك في استقلال الكل حينما يعتمد إلى الاتحاد به . وإذن فإن الجبرية والحرية إنما هما الوجه اللادى والوجه الروحى للاستقلال الذاتى « autonomie » الذى يميز الكل^(٢).

أما إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظرنا الإنسانية فسنرى أن الحرية ليست مجرد اختيار choix ؛ لأنه ربما كانت الحرية في أعلى صورها مجرد تعبير عن ضرورة باطنة تحقق فعلها في سهولة ويسر . ولكن يجب أن نحذر من الخلط بين هذه الضرورة وبين الضرورة العلية ، أو ضرورة الطبيعة ، لأننا هنا بصدد ضرورة باطنة تخلق فيها الفاعلية أسباب نشاطها ومبررات أفعالها دون أن تكتفى بتقبلها من الخارج أو الوقوع تحت تأثيرها بشكل سلبي . وهذا الخلق الباطن لبواعث أفعالنا هو بلا شك أكل صورة من صور الفعل الحر ، فإن من المؤكد أن المرء لا يكون عبداً إلا إذا كان مضطراً لأن يعمل.

L. Lavelle : "De l' Acte", p. 198.

(١)

L. Lavelle: "La Présence Totale". Aubier, Paris,

(٢)

1934, p. 225.

يقتضى علل خارجية تقهره على الفعل . وهذا هو السبب في أن الشر ينحصر دائماً عندنا في خضوع الإرادة للغواية ، وهو ما نعبر عنه بقولنا إن الإرادة قد أصبحت أسيرة للطبيعة . وإذن فإن من الممكن اعتبار الاختيار بمثابة دلالة على نقص الحرية وكما لها في الآن نفسه : فهو يدل على كمالها حينما نتصور الحرية على أنها معارضة للقسر الخارجى ، وهو يدل على نقصها حينما ننظر إلى ما في الاختيار من تردد بين للمكنات المختلفة التي لم يستطع بعد واحد منها أن يستأثر بالقيمة « *va leur* » . بيد أن الاختيار هو الشرط الضروري لتلك الحرية الإنسانية التي لا بد أن تلزم نفسها في نطاق العالم ، فإن حريتنا في منتصف الطريق بين ضرورة « الأحسن » الذي تنزع إليه ، والتي لا بد أن تمحو في الله كل ما لها من استقلال ذاتي ، وبين ضرورة « الواقع » التي لا بد لها أن تعمل على معارضتها والدفاع عن نفسها بإزائها ، حتى لا يحى استقلالها الذاتي في باطن الطبيعة . وإذن فإن ما يميز الحرية الإنسانية (في نظر لافل) إنما هو أنها تبدو لنا دائماً كاختيار بين ضرورتين . وهذا الاختيار نفسه رهن بتقبلنا أو رفضنا للقيمة التي هي سر الحرية ^(١) — بيد أن على الحرية في النهاية أن تنزع نحو شيء يمثل قيمة مطلقة غير مشروطة ؛ وعندئذ لن يكون ثمة اختيار بين أطراف متعددة ، بل تنعدم فكرة الاختيار ، وتصبح الحرية — على حد تعبير لافل — هي القيمة الفاعلة ذاتها « *la valeur agissante* » .

والواقع أن الفعل الحر ليس دائماً وليد اختيار إرادى مقصود ، بل نحن نشعر أحياناً بأن علينا أن نتخطى مجال الاختيار لكي ننفذ إلى عالم الحرية

بمعنى الكلمة حيث يكون الفعل الحر إنما هو ذلك الذى لا نستطيع أن نفعل
سواه، أعنى ذلك الفعل الذى يعبر تعبيراً جوهرياً عن حقيقتنا الباطنة .
فالفعل الحر بهذا المعنى لا يفهم على ضوء فكرة الإمكانية *possibilité*،
بل بالأحرى على ضوء فكرة الضرورة . ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة
عقلية، بل هى ضرورة حية، أو ضرورة وجودية .

ولعل هذا هو السر فى أن كثيراً من الشخصيات الكبيرة العاملة
(كما لاحظ ولیم جيمز)^(١) كانت تؤمن بالقضاء والقدر ، فكانت تربط
حريتها بمصير محتوم ، ولا تتصور وجودها إلا على أساس من الضرورة ..
وقد يكون فى وسعنا أن نقرب من هذه النزعة ما ذهب إليه جبريل مارسل .
من أن الحرية ليست مجرد اختيار ، فإن الأفعال الإرادية ليست دائماً
تلك الأفعال التى نحققها بصعوبة أو التى تصطدم بموانع باطنية يلزم
التغلب عليها ، بل الفعل الإرادى حقاً إنما هو ذلك الذى يتحقق فى سهولة
ويسر^(٢) .

فهل يكون معنى هذا أن الحرية تختلط فى نهاية الأمر بالضرورة ؟
هذا ما يجيب عليه الفيلسوف الروسى برديف Berdiaeff بقوله إن من
الواجب أن نفرق بين صورتين مختلفتين من الحرية : حرية قاصرة *mineure*
لامعقولة ، وحرية راشدة *majeure* معقولة . والإنسان فى نظر برديف .

(١) يخص ولیم جيمز بالذكر هنا محمداً ونابوليون ، لأنهما فى نظره أقوى
شخصيتين آمننا بالقدر واعتقدتا بالمصير .

(٢) cf. J. Wahl . «Traité de Métaphysique», p. 547.

موزع بين حرية سيئة هي تلك الحرية القاصرة التي يمكن تسميتها بالحرية الصغرى ، وبين ضرورة حسنة هي بعينها تلك الحرية الكبرى التي مميّناها بالحرية الراشدة . حقاً إن الفلاسفة قد دأبوا على أن يخلطوا بين الحرية وبين الخضوع للعقل — أى الضرورة — ولكن الحرية إذا استحالَت إلى مجرد خضوع للعقل أصبحت حرية سيئة . فوقف الإنسان إذن ينحصر في اختيار واحد من أمرين : إما حرية سيئة ، وإما ضرورة حسنة . والحرية الأولى قد تقودنا إلى الخضوع للأهواء خضوعاً أعمى ، بينما تقضى بنا الحرية الأخرى إلى الوقوع تحت نير العقل ؛ فنحن بإزاء حريتين من شأنهما في النهاية أن تقضيا بنا إلى إنكار الحرية .

والإنسان الطبيعي ينتقل من الحرية الأولى إلى الثانية ، ثم يعود فينتقل من الثانية إلى الأولى ، دون أن يدري أن في كلتا الحريتين سما باطنا هو الذي يخلق الحرية في هذه وتلك . فالحرية إذن تنطوي على علة هلاكها . وليس من سبيل لإنقاذها إلا إذا كان ثمة حرية أخرى تستطيع أن توفق بين الحرية السيئة والضرورة الحسنة ، وهذه الحرية الجديدة — في نظر برديف — هي « الحرية للتعالية » التي يقدمها لنا الدين ، والتي توصلنا إليها الحياة الروحية الصحيحة^(١) .

١٢ — من كل ما تقدم يمكننا أن نحكم بأن الحرية تتأرجح بين العدم والوجود ، لأنها تنطوي في صميم وجودها على مبدأ هدام قد يكون من شأنه في النهاية أن يقضى عليها . وهذا هو السبب في أن فياسوفاً مثل إسبوز

Ibid , pp. 545 - 546. (N. Berdiaeff : « De L' Esclavage et (١)
de la Liberté de l' Homme . »)

قد ذهب إلى أنه من المستحيل للحرية أن تتحقق تماماً أو أن تدعم وجودها على أسس قوية ثابتة . ونحن نجد عند هيجل أيضاً فكرة ماثلة ، إذ نراه يقرر أن الحرية المطلقة سلب محض ، أعنى أنها عدم وموت . فالحرية في نظره لا يمكن أن تكون شيئاً إلا بذلك الوجود الذى تصونه وتحافظ عليه ، منكراً إياه فى الآن نفسه^(١) . وهكذا ينتهى كثير من الفلاسفة إلى القول بأن فكرة الحرية ليست سوى فكرة سلبية تقوم على جدل ملتبس قوامه الإثبات والنفي ، مما يجعل من الصعوبة بمكان أن نحاول تعريف الحرية أو أن نحدد صلتها بالضرورة .

ولكن هل تعنى الحرية دائماً إنكار الضرورة ، كما توهم كثير من فلاسفة الحرية ؟ إن نظرة سطحية إلى الوقائع قد تقودنا إلى الاعتقاد بأن ثمة تعارضاً مطلقاً بين الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بور Bohr عن التكامل (أو التكميل) complémentarité ، بمعنى إمكان تكوين « مركب » synthèse واحد من النظرية التوجية والنظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الإنسانى نفسه ، بقصد الوصول إلى مركب مماثل تألف فيه الحرية والجبرية .

حقاً إن الحرية والجبرية فى الظاهر على طرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن إنكار الواحدة منهما لابد أن يؤدى إلى إنكار

cf. Kojève : « Introduction à la lecture de Hegel » . (١)
Gallimard, 1947, p. 556 ; (cité par J. Wahl : ouvr. cité, p. 546.)

الأخرى ، فنحن نلاحظ أولاً أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية ، لأنه لن يكون فى وسعنا أن نتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شئ كائننا ما كان . وكنا نعرف أنه من الأيسر للمرء أن يمضى حيثما شاء راكباً سيارة كل حركاتها محددة ، من أن يمتطى جواداً عليه أن يخشى نزواته . وأن يعمل حساباً لتلقائيته .

ولكن يجب أن نلاحظ من جهة أخرى أن الحرية شرط أساسى لوجود الجبرية ، فإن فكرة الجبرية ليست من معطيات données التجربة المباشرة ، بدليل أننا لالتقى فى مستوى تجربتنا العادية إلا بالصدفة والإمكان والاتفاق . ولكننا نحاول السيطرة على الأشياء ، ونجتهد فى أن نتحكم فى الطبيعة ، ولهذا فإننا نعمل على اكتشاف الروابط الثابتة التى تتكون منها القوانين ، حتى تتمكن من تحقيق مقاصدنا الحرة . وإذن فإننا ما كنا لنكتشف قوانين العالم المادى لو أننا لم نكن أحراراً . ومعنى هذا أن الجبرية والحرية تعبران فى الحقيقة عن مظهرين متماسكين من مظاهر النشاط الإنسانى ، لأن كلا منهما تكمل الأخرى .

إن كثيراً من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصاناً ، ولكننا سنرى فى نهاية هذا البحث أن الحرية الإنسانية لاتنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعيًا متواصلًا . فنحن لاتتصور الحرية على أنها منحة أو هبة خصب ، بل هى عندنا أيضاً فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كالإنسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة

التحرر libération ، ومرحلة الحرية liberté . فهناك إذن نوعان من الحرية : حرية سالكة ، وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين M. Pradines «إرادة محررة» volonté libérante ، و «إرادة حرة» volonté libre^(١) .

فإذا ما رجعنا الآن إلى التاريخ التكويني للحرية ، وجدنا أن حياة الطفل تخضع في بدايتها للجبرية التي تتحكم في الحيوان ، لأن مبدأ اللذة هو الذي يقود سلوك الطفل ؛ حتى إذا ما تفتح ذهن الطفل يوماً لاعتبارات أخرى غير اعتبار اللذة الشخصية المباشرة ، فاستطاع أن يقول « لا » لميوله الدينية ، كانت هذه هي لحظة « الحرية » في تاريخ نموه النفسى والخلقى ، على اعتبار أن الحرية هنا هي الاحتمية أو انعدام الجبر indéterminisme . فالطفل الذى كان حتى الآن مأخوذاً بسحر المحسوس ، يجد نفسه منذ تلك اللحظة قادراً على اختيار بعض القيم الروحية ؛ وهكذا نراه يتحرر تدريجياً من عبوديته الأولى عن طريق تصميغاته المتعاقبة التي تجيء وليدة لاعتبارات عقلية .

وإذن فإن النشاط الإنسانى في هذه المرحلة لا يكون حراً إلا إذا كان محرراً ؛ والعبد الحقيقى في هذه الحالة إنما هو ذلك الذى يؤثر أن يظل رازحاً تحت نير عبوديته ؛ ولكن الحرية هنا ليست « حرية واصلة » (إن صح استعمال هذا التعبير الصوفى) بل هي بالأحرى « حرية سالكة » .

ولهذا فإن وظيفة الحرية في هذه المرحلة أن تعمل على تحرير

cf. M. Pradines : «Traité de Psychologie Générale» .

(١)

P. U. F., Paris, 1947 , t. II., p. 395.

الفردية ، وهو ما يتطلب في العادة صراعاً مستمراً وجهاداً شاقاً ضد الذات. نفسها^(١) .

بيد أن الصراع من أجل التحرر يفضي في نهاية المطاف إلى حرية حقيقية ، أى إلى « حرية واصله » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحاً أو عقلاً خالصاً. وفي هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو الاحتمية ، إذ أن أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لا بد بالضرورة أن يتحقق . بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر *contrainte* ، لأن العقل لا ينزع إلى شيء بقدر ما ينزع إلى تحقيق نشاط عقلى .

وهكذا نرى أن تطور العقل لا بد أن يفضي في النهاية إلى تحقيق ضرب من الهوية *identité* بين الحرية والجبرية ، ما دامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة . ولكن الملاحظ أننا نظل دائماً بعينين عن هذا المثل الأعلى (الذى هو أقصى حد للحرية) ، لأن حريتنا تنطوى دائماً على شيء من اللاتحدد أو الاحتمية ؛ فليس في استطاعتنا إذن أن نصل إلى مرحلة الحرية الكاملة ، بل لا بد لنا باستمرار من أن نعمل على تحرير ذاتنا ، دون أن يكون في وسعنا أن نفرغ نهائياً من عملية التحرر . ولكن الإنسان الذى يقطع شوطاً في هذا السبيل ، لا بد أن يشعر بأنه قد تحرر جزئياً ، وهذا الشعور نفسه هو الذى يسمح له بأن يختبر تلك الحالة النفسية التى فيها تشعر الذات المتحررة بأنها لم تعد مقيدة ، مع شعورها فى الوقت نفسه بأنها تعمل وفقاً لضرورة عقلية .

..P. Foulquié : «La Vo'onté», P.U.F, 1949., pp 72—73. (١)

وهكذا نرى أن الحرية لا تنحصر في مجرد الاختيار بين الأثرة وحب الغير ، بل قد تنحصر حرية الكائن العاقل في شعوره بأن ليس في وسعه أن يختار سوى حل واحد لتلك المشكلة الرياضية التي يجب عليه أن يحلها . ولكننا في كلتا الحالتين نشعر بأننا أحرار ، وشعورنا بالحرية يتناسب تناسباً طردياً مع شعورنا بأننا نعمل وفقاً لضرورة عقلية . بيد أن الحرية الأولى هي في الحقيقة حرية شاقة ، مترددة ، غير واثقة من نفسها ، بينما الحرية الثانية لا تنطوي على أى جهد ، أو تردد ، أو صراع . وحياتنا النفسية ليست سوى سعى متواصل للانتقال من هذه الحرية إلى تلك .

وعلى كل حال ، فإن في وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة تعارض مطلق بين الحرية والجبرية ، كما قد تتوهم لأول وهلة . وحتى لو سلمنا بأن الحرية مطلقة (كما يقول بعض الوجوديين من أنصار الحرية) فسيكون علينا أن نبين معنى تلك الحرية التي لا تعرف ارتباطاً ، ولا تقبل تحديداً ، ولا تعمل في نطاق واحد وعندئذ سنرى أن الحرية لا يمكن أن تتحقق على غير ما أساس ، بل لا بد لها من مجال تعمل فيه ، وأسس تقوم عليها . حقاً إن أنصار الحرية المطلقة يربطون بين الحرية واللامعقول ، ولكننا سنرى (عند نقد هذه النظرية فيما بعد) أن الفعل الحر ليس فعلاً تعسفياً أو واقعة لا معقولة *absurde* بل هو أولاً وبالذات فعل معقول . فهل يكون معنى هذا أن الإنسان يخضع لجبريتين مختلفتين : جبرية العلل *causes* (من حيث هو جسم) وجبرية الأسباب المعقولة *les raisons* (من حيث هو روح) ؟ هل نقول بأن الحرية ليست سوى الخضوع لضرورة العقل ، مع العمل على التحرر من جبرية العلل ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين الذين يريدون أن يمجوا كل تعارض بين الحرية والجبرية ، على أساس أن كلا منهما تكل الأخرى ، كما تكل الروح الجسد — فالروح في البدء خاضعة لسيطرة الجسم ،

ولكنها إنما تتحرر حينما تفلت من جبرية المادة ، وتخرج على حتمية القوى الطبيعية . بيد أن الروح لا تكاد تهرب من هذه الجبرية حتى تقع في جبرية أخرى ، وتلك هي جبريتها الخاصة ، جبرية البواعث . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تعني انعدام كل حتمية ، بل هي تنحصر في الاستماضة عن جبرية بجزئية أخرى ، تحقيقاً لسيطرة العقل على المادة ، وضماناً لا تنصار الروح على الجسد^(١) .

ولكن أليس معنى هذا أن الجبرية شاملة ، ما دامت الحرية نفسها ليست سوى ضرب آخر من الحتمية ؟ وهل يكفي لفهم الحرية أن نقول إنها جبرية البواعث ، بينما تحكم حتمية العلل شتى الموجودات الطبيعية ؟ الواقع أن القائلين بالجبر يفترضون بطريقة أولية (سلفاً) أنه لا يمكن أن يحدث في الوجود شيء دون أن يكون ضرورياً ، ولهذا فإنهم يستنتجون أن الفعل الإرادى نفسه ليس إلا فعلاً محتوماً ، وإن كانت آليته غير ظاهرة . ولكن التجربة نفسها لا تكشف لنا عن هذا المبدأ الحتمى ، بل نحن هنا بإزاء تعميم لا مبرر له ، إذ نجعل من منهجنا الرياضى فى النظر إلى الأشياء مبدأً عاماً نحاول أن نطبقه على كل شيء ، فنعمد إلى استعمال منطق المبادئ والنتائج فى مجال لا تصدق عليه تلك الآلية الرياضية . حقاً إن العلماء قد دأبوا على أن ينظروا إلى الطبيعة بروح عالم الفلك الذى يعرف أن للأجرام السماوية قوانين صارمة لا تقبل تحولا ولا تخلفاً ، ولكن كيف نحكم بأن القانون الذى يتحكم فى العالم قانون رياضى ، لا قانون أخلاقى ؟ إنه لمن السهل أن ننظر إلى الطبيعة على أنها مجرد آلة كبيرة ، ولكن نظرة فاحصة إلى الكون قد تظهرنا على أن الطبيعة تاريخ ينطوى على محاولات وأخطاء ، ويكشف عن « دراما »

أُلّية قوامها الجهد المستمر نحو حياة أسمى وأفضل . وهكذا نجد أن كل من يحاول أن يتجاهل وجود الإرادة ، بدعوى أنها لا تدخل في نطاق الرياضيات الكونية الشاملة ، فلن يكون في وسعه أن يفهم من حركات الطبيعة شيئاً^(١) . فضلا عن ذلك ، فإن الطبيعة ليست حقيقة غفلا لا قبل لنا بالتأثير عليها أو التحكم فيها ، بل هي واقعة ديناميكية مرنة تتشكل بطابعنا ، وتستجيب لنشاطنا . حينما يمارس الإنسان نشاطه في الطبيعة الخارجية ، فإنه يغير من بيئته الاجتماعية ، يعدل في الوقت نفسه من طبيعته الإنسانية . وليس صراع الإنسان ضد الطبيعة سوى المظهر الواقعي لتلك الحرية البشرية الفعالة التي تريد أن تستند إلى الضرورة ، لكي تحرر البشر من أسر الجبرية الطبيعية . . . ومن هنا فإن العمل أو الإنتاج هو الكفيل وحده بتوطيد سلكة الإنسان في الطبيعة ، والاتقال بنا من الضرورة إلى الحرية .

Lo Marié : «Essai sur la Personne», pp. 107 • 108. (١)

الفصل الثالث

من الضرورة إلى الحرية

١٣ — رأينا أن التعارض للزعم بين الحرية والضرورة إنما ينطوى على فهم خاطئ لمعنى « الحرية ». والحق أن الحرية الإنسانية ليست خلقاً من العدم ، أو قدرة إبداعية مطلقة ، بل هى — كما قلنا — اختيار عقلى يقوم على تقدير البواعث وفهم طبيعة اللؤثوات . وإذا كان البعض قد ثوم أن الأفعال الحرة أفعال عفوية لا ضابط لها ، ولا نظام يحكمها ، فإن من واجبنا أن نقرر — على العكس من ذلك — أن هذه الأفعال أفعال معقولة تستند إلى مبررات ، وتهدف إلى غايات ، وتربط ماضى الشخصية بحاضرها ومستقبلها . ومادام فى استطاعة الإنسان — بوصفه كائناً ناطقاً — أن يفهم حقيقة أمر تلك القوى التى تؤثر على سلوكه ، فإن فى وسعه — إلى حد كبير — التحكم فى مجرى العوامل الخارجية والداخلية التى تحدد مصيره . وبهذا المعنى يمكننا القول بأن الحرية الحقيقية إنما تمثل نضج الشخصية ، وتكامل القدرات الذاتية ، وتوافق الإنسان مع بيئته الداخلية وبيئته الخارجية على السواء .

ولا يمكن أن تتحقق الحرية بصورتها المتكاملة ، اللهم إلا فى ظل فهم حقيقى للمواقف البشرية ، وإدراك واع لدوافع السلوك البشرى . وهذا هو السبب فى أن الحرية لا تتعارض مع المحاولات العلمية التى يضطلع بها أهل الدراسات

الإنسانية ، وإنما هي 'في حاجة ماسة إلى كل جهد علمي مخلص قد يبذل في سبيل الكشف عن بعض خبايا للمشكلة الإنسانية . ولن يتأتى للإنسان أن يتحرر من شتى مظاهر عبوديته ، سواء أ كانت أمراضاً نفسية ، أم جرائم ، أم اضطرابات ، أم حروباً ، أم غير ذلك من مظاهر الشقاء ، اللهم إلا إذا نجح في الوقوف على أسبابها بطريقة علمية منظمة^(١) .

ولكننا لا نستطيع مع ذلك أن نلحق الظاهرة النفسية بالعالم الطبيعي ، وكأن الحرية مجرد وهم من الأوهام التي سرعان ما يقضى عليها العلم ! وذلك لأن الواقعة السيكلوجية ليست مجرد قطاع في الطبيعة الفيزيائية ، بل هي تنطوي في صميمها على عنصر « مبادأة » ومسئولية أخلاقية . وآية ذلك أن الغضب أو الخوف لا يحدثان في شعوري كما تحدث أية ظاهرة جوية في السماء ، وكذلك الجبن أو الشجاعة لا يتسجلان في طبيعتي مرة واحدة وإلى الأبد على نحو ما يدخل الوزن النوعي مثلاً في تعريف الجسم الكياوي . وإنما يتوقف على — وفقاً لخبراتي الماضية ، ويبتنى الخاصة وما إلى ذلك — أن أسسلم لدواعي الإباحية والعريضة ، أو أن أسمو بنفسي إلى مستوى الشهامة والبطولة .

والفكرة الموجودة لدينا عن أنفسنا تؤثر على مستقبلنا تأثيراً عميقاً ، لدرجة أننا لا نستطيع أن نحكم على أنفسنا دون أن نغير من أنفسنا . فأننا إذا تصورت نفسي (مثلاً) جباناً بطبعي ، فإنني عندئذ إنما أعمد إلى تبرير شتى أفعالي الدنيئة سلفاً ، وكأني أ مهد الطريق لنفسي من أجل ارتكاب ما أريد من الأعمال الخسيسة . وأنا حين أتصور نفسي غضوباً

(١) ذكرى إبراهيم : « الثقافة الاجتماعية » ، وزارة التربية والتعليم ،

بطبعي ، فإنني أغلق السبيل أمامي من أجل التحكم في أعصابي أو تملك زمام نفسي وكأني أستسلم منذ البداية لنزواتي ، وأبرر سلفاً شتى مظاهر خرقى واندفاعي .

وتبعاً لذلك فإن كل معرفة - في ميدان علم النفس - إنما هي منذ البداية فعل أو عمل ، وهذا هو السبب في أنني لا أستطيع أن أدرس ذاتي ، أو أن أحدد طبيعتي ، دون أن أغير ما بنفسى ، أو دون أن أدفع بمستقبلي في هذا الاتجاه أو ذاك ، سواء أكان ذلك من أجل التنصل من المسؤولية ، أم من أجل الحيلولة بينها وبين اختلاق المعاذير سلفاً . ولعل هذا ما عناء هومرل حينما قال إن علاقة الشعور بموضوعه - في العلوم الإنسانية - ليست علاقة واقعة خارجية بواقعة أخرى خارجية مثلها ، أو علاقة حقيقة موضوعية مستقلة بحقيقة أخرى موضوعية مستقلة مثلها ، بل ربما كان القانون الأسمى الذي يحكم شتى الملاحظات في مضمار الدراسات السيكولوجية هو أن المعرفة ليست واقعة ، بل فعلاً . ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوجية لا يمكن أن تدع موضوعها كما هو ، دون أن تقر به ، أو أن تمسه ، بل هي لا بد من أن تعدله وتحوّر منه^(١) .

ومهما يكن من شيء ، فإن الفعل الحر ليس هو ذلك التصرف الأسمى الذي يصدر عن تعسف أو اندفاع أو هوى أو إرادة هوجاء ، بل هو هذا الفعل الواعي المستنير الذي يصدر عن فهم ، وتدبر ، وتعقل للأمر . وكثيراً ما يكون السلوك الحر ثمرة لوعي مستبصر يفهم صاحبه قوانين الأشياء ،

cf. B. Garaudy : "Perspectives de L' Homme.", P.U.F. (١)

ويكيف تصرفاته مع الضرورات الخارجية . وليس يكفى أن نقول إن الحرية الصحيحة تفترض دائماً ضرباً من التنظيم العقلي ، وتقوم باستمرار على فهم حقيقى لبواعث السلوك ، بل ينبغى أن نضيف إلى هذا أيضاً أن الحرية الصحيحة هى حليقة التفكير الصائب والتقدير السليم . ولعل هذا ما عبر عنه جون ديوى حينما كتب يقول : « إن الطبيب أو المهندس لا يكون حراً فى أفكاره أو تصرفاته اللهم إلا بقدر ما يكون على علم بما هو بصدد . وربما كان فى وسعنا هنا أن نثر على المفتاح الوحيد لكل حرية كائنة ما كانت . » فالصلة وثيقة بين الحرية والتفكير - كما سنرى فيما بعد - لأنه على قدر ما يفكر الإنسان يكون حظه من الحرية .

١٤ - والواقع أن الحرية الحقيقية لا تنحصر فى خلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة ، وإنما هى تنحصر فى معرفة تلك القوانين من أجل استغلالها لتحقيق غايات معينة ، بطريقة منهجية مرسومة . ولم يتحرر الإنسان من أسر الضرورات الخارجية ، إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة . وبعد أن كان الإنسان فى مستهل التاريخ الكونى مجرد ألعوبة فى أيدي القوى الطبيعية الغاشمة ، أصبح الإنسان الحديث (أو كاد) سيداً للكون كله . واليوم ، أصبحنا نرى إنسان القرن العشرين يستخدم معرفته للحتمية الكونية فى تحرير ذاته ، وصرنا نشهد البشر يستغلون قوانين الطبيعة لتدعيم مملكة الإنسان ، ويتخذون من « الضرورة الكونية » أداة لتحررهم . وليس من شك فى أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية ، وقدراته الفنية ، واختراعاته الآلية ، فأصبحنا نراه اليوم يحيل « العوائق » نفسها إلى « وسائل » ، بالالتجاء إلى بعض الأساليب التكنيكية الفعالة . ومعنى هذا أن تحرر الإنسان لا يستلزم معجزات تقضى على قوانين الطبيعة ، أو تلغى نظام الأشياء ، بل هو يستلزم استخدام قوانين الطبيعة بمهارة وبراعة ، من أجل العمل على تحقيق أهداف الإنسان .

ولنضرب لذلك مثلاً فنقول : إن السفينة الشراعية التي تريد أن تتفادى التيار ، تتحایل على الرياح المضادة ، فتتقدم في اتجاه لولبي ، مستخدمة قوى الرياح من أجل السير في اتجاه مضاد لتلك الرياح . ومن هنا فإن البحار الذي يريد أن يتقدم بسفينته ليس في حاجة إلى معجزة حتى يغير من اتجاه الرياح ، وإنما حسبه أن يستخدم القوانين الطبيعية بوعى وتبصر ، لكي يتسنى له أن يشق طريقه في الاتجاه الذي يريده . ولا يمكن أن تتوافر لنا الحرية ؛ اللهم إلا إذا تأتى لنا أن نسيطر على أنفسنا ، وأن نتحكم في العالم الخارجى . ومثل هذه السيادة الإنسائية لا بد من أن تنجى على أعقاب معرفة دقيقة بقوانين الطبيعة الضرورية . ولو أن العالم الطبيعى كان خالياً تماماً من كل حتمية ، أو لو أنه كان مسرحاً دائماً لسلسلة مستمرة من المعجزات ، لما وجد الفعل البشرى نقطة ارتكاز يقوم عليها أو يستند إليها ، ولكننا نحن البشر مجرد عبيد تحت رحمة تقلبات الكون ونزواته !

وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الجماعة : فإن مجتمعاً بلا قوانين ، إن يكون مجتمعاً حراً ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، بل سيكون مجتمعاً فوضوياً يسحق قواه ضعيفه . وما دام في المجتمع قوى وضعيف ، فستكون الحرية دائماً أداة للجور والطغيان ، وسيكون القانون دائماً أداة للتحرير والتنظيم . وربما كان الأصل في شتى التصورات الخاطئة للحرية هو هذا الخلط المستمر بين الحرية والفوضى ، وكأن الإنسان الحر إنما هو ذلك الموجود الأخرق الذي يتصرف دون أدنى باعث على الإطلاق ! ولكننا إذا عرفنا أن الإنسان موجود تاريخي يعمل في صميم الواقع ، وأنه يستخدم كل ما لديه من معارف في سبيل التأثير على الطبيعة ، أمكننا أن نربط الحرية بالتفكير ، فنقول إن الإنسان حر لأن لديه القدرة على التحكم في الطبيعة ، والسيطرة على تاريخه الخاص ، وتوجيه فعله بالاستناد إلى فكرة «الكل» أو «المجموع» . ولعل هذا ما عناء هيجل حينما قال «إن الحرية هي معرفة الضرورة» .

ولكن الحرية لا تقف عند هذا الحد ، بل هي أيضاً عملية الخلق التي تقوم على تلك المعرفة . والواقع أنه إذا لم تظهر الحرية محمولة على أعناق الضرورة ، وكأنما هي الزهرة التي يحملها الساق ، فإنها لن تكون إلا حرية تعسفية لا قيمة لها . وقد عبر هيجل مرة أخرى عن هذه الحقيقة حينما كتب يقول : « إن الحرية قد توجد أيضاً على صورة حرية مجردة لا أثر للضرورة فيها ، ولكن هذه الحرية الكاذبة إنما هي التعسف بعينه ، ومن ثم فإنها - على وجه التحديد - مناقضة لذاتها تماماً ، لأنها بمثابة تسلسل لا شعوري ، أو مجرد صورة وهمية من صور الحرية ، أو هي بالأحرى مجرد حرية صورية محضة^(١) . ولئن كان كثير من فلاسفة الحرية قد تحدثوا عن الفعل ، والاختيار ، والمشروع Projét ، إلا أن الفعل الحر قد بقي عندهم « فعلاً تعسفياً » يقوم على مجموعة من المظاهر الخارجية والأوهام الفردية ، دون علاقة مباشرة بالقوانين الدفينة الباطنة في صميم التطور البشري . وليس من شك في أن كل حرية تريد أن تتحدد خارج نطاق التاريخ ، لابد بالضرورة من أن تبقى عاجزة ، فيكون الفشل حليفها في النهاية .

١٥ - وهنا قد يحق لنا أن نقف وقفة قصيرة عند نظرية الماركسية في الحرية : فإن هذه النظرية تربط الحرية بالضرورة ، وتأتي إقامة أى تفرقة بين الحرية الميتافيزيقية ، والحرية السياسية ، وتتصور أنه لا يمكن أن تكون نعمة حرية انعزالية على الإطلاق . وليست الحرية الحقيقية - في نظر الماركسيين - هي ذلك الحلم الذي طالما راود البشر بأن تجيء أفعالهم مستقلة عن قوانين الطبيعة ، بل هي عبارة عن معرفة لتلك القوانين ، مع نشاط فعال من أجل الاستفادة من تلك القوانين عن طريق استخدامها لتحقيق بعض الأهداف

Hegel : « Science de la Logique » t. II., pr. 563.

(١)

المعينة . ولا تصدق هذه الحقيقة على قوانين العالم الخارجى فحسب ، بل هى تصدق أيضاً على تلك القوانين التى تتحكم فى حياتنا الجسمية والعقلية على السواء . وحينما يتحدث بعض فلاسفة الماركسية عن حرية الإرادة ، فانهم لا يمتنون بهذا المصطلح سوى عممية اتخاذ تصميمات تكون وليدة دراية حقيقية بالموضوع . وتبعاً لذلك ، فان الحرية ليست سوى القدرة على التحكم فى أنفسنا ، وفى الطبيعة الخارجية ؛ وهى تلك القدرة التى تقوم على معرفة بالضرورة الطبيعية^(١) . ولا يؤمن دعاة الماركسية بوجود تعارض جوهرى بين « الحرية » و « الضرورة » ، بل هم يقولون مع هيجل إن الحرية إنما تعنى فى صميمها الشعور بالضرورة . وهذا هو السبب فى أن مؤرخى الماركسية قد اعتادوا القول بأن « المادية الجدلية » مذهب حتى يؤمن بالضرورة المطلقة ، فى حين أن دعاة الماركسية أنفسهم يصرون على القول بأنهم يؤمنون بالحرية ، ولكنهم يؤكدون أن الحرية عندهم إنما تعبر عن تلك الإمكانية التى نستطيع بمقتضاها أن نجعل قوانين الطبيعة فعالة مثمرة . ولئن كان الإنسان - فى رأيهم - محكوماً بقوانينه الخاصة ، إلا أن لديه شعوراً بتلك القوانين ، وهذا الشعور نفسه هو المظهر الحقيقى للحرية البشرية على نحو ما ينبغى أن نفهمها .

ولهذا يقرر الماركسيون أنه ليس أمعن فى الخطأ من أن تصور الحرية على أنها خرق للقوانين الطبيعية وانفصال تام عن الضرورة الكونية ، فان مثل هذه الحرية المزعومة إن هى إلا وهم من أوهام أولئك الميتافيزيقيين الحالمين الذين لا يعترفون بالعلم ، ولا يقيمون وزناً للعلاقة الوثيقة التى تجمع بين الإنسان والطبيعة .

F. Engels : « M Duhring bouverse La Science. », t. 1, (١)
Braeke, 1946, P. 171.

ذأما الماركسية — فيما يقول ستالين — فإنها تنظر إلى قوانين العلم ، سواء أكانت قوانين العلم الطبيعي ، أم قوانين الاقتصاد السياسى ، باعتبارها انعكاساً لعمليات موضوعية تتحقق فى استقلال عن إرادة الإنسان . وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف تلك القوانين ، أو أن يتوصل إلى معرفتها ، أو أن يقوم بدراستها ، أو أن يعتمد عليها فى نشاطه العملى ، مستخدماً إياها لتحقيق مصالح المجتمع ، ولكنه لن يستطيع أن يلغيها أو أن يحور منها ^(١) . ومعنى هذا أن الإنسان — فى رأى دعاة الماركسية — لا يجبا بعزل عن الطبيعة أو فى استقلال عنها ، بل هو كائن طبيعى بشرى يخضع للقوانين الطبيعية والاجتماعية ، ويتأثر بكل ما يترتب عليها من نتائج ضرورية حتمية . وحرية البشر إنما تتوقف على مدى معرفتهم بتلك القوانين ، ودرجة علمهم بما يترتب عليها من نتائج . وقد تنوم أن الحرية البشرية هى فى صميمها استقلال عن دائرة العلية ، وتخلص من سطوة الضرورة ، ولكن الحرية الحقيقية إنما تقوم على فهم العلية ومعرفة الضرورة . ولولم تكن الأشياء خاضعة لقوانين ، بل لولم تكن هناك ضرورة موضوعية فى الطبيعة والمجتمع على السواء ، لما كان فى وسعنا أن نتخذ تصميماً معينة ، أو أن نحقق أفعالاً محددة . . . وإذن فليس يكفى أن نقول إن الضرورة الكونية هى الشرط الأول لكل حرية بشرية ، بل لابد لنا أيضاً من أن نضيف إلى ذلك أن درجة حريتنا تناسب طردياً مع درجة معرفتنا بتلك الضرورة ^(٢) .

... إن الكثيرين ليتصورون الحرية من وجهة نظر فردية صرفة، فيقولون

J.Stalin: « Economic Problems of Socialism in USSR. » (١)
P. 171.

M. Cornforth : „Dialectical Materialism „vol. III. 1954 (٢)
P. 209.

إنها مطلقة ، وكأنما هي لا بد من أن تكون كل شئ ، وإلا فإنها لن تكون شيئاً على الإطلاق ! وأما دعاة الماركسية ، فإنهم يقولون إن الحرية درجات : إذ قد يكون فعلنا قائماً على معرفة تجريبية بالصدق التي يبدو في الظاهر أنها سائدة على سطح التاريخ ، أو قد يكون فعلنا قائماً على معرفة بالضرورة الباطنة العميقة التي ليست « الصدفة » منها سوى مجرد تعبير سطحي . وبين هذين القطبين من المعرفة توجد ضروب لا حصر لها من المعارف المختلفة ، وبالتالي فإن هناك ما لا نهاية له من درجات المسؤولية . ولكن المهم أنه ليس هناك — في نظر الماركسية — صدفة بحثة ، كما أنه ليس ثمة « معقولة » ثابتة متحجرة ذات بدهة هندسية ، بل هناك قانون ذو اتجاه عام ، تقترب منه كثيراً أو قليلاً ، فتتحدد درجة مسئوليتنا وفقاً لمدى اقترابنا منه . ومعنى هذا أن المسؤولية البشرية إنما تتجلى عبر تلك الطرق الملتوية المعقدة التي تمضي من قطب الواقع « في ذاته » ، إلى قطب الحقيقة الموجودة « من أجلنا » .

يبد أن الماركسيين لا يؤمنون بأن المعرفة هي السبيل إلى تحقيق الحرية البشرية فحسب ، بل هم يقولون أيضاً إنه لا بد للنشاط البشري من العمل على تضيق دائرة الصدفة أو الاتفاق ، وذلك بتوسيع دائرة معرفته بالقوانين الضرورية التي تتحكم في الفاعلية البشرية من جهة ، وفي الطبيعة الخارجية من جهة أخرى . حقاً إنه ليس في استطاعتنا أن نقضى على الضرورة ، ولكن ربما كان في استطاعتنا أن نقضى على « الصدفة » . وحينما يكون علينا أن نحقق مهمة عملية ، فإن من واجبنا ألا ندع شيئاً نهياً للصدفة أو رهنا بالظروف ، بل لا بد لنا من أن نجعل نجاح تلك المهمة رهنا بالمعرفة العلمية الصحيحة لشئ الملل التي يتوقف عليها تحقق مثل هذا المشروع . وليس العمل البشري في جوهره سوى تلك الفاعلية المستبصرة التي يحقق الإنسان عن طريقها سيطرته على الطبيعة ، بالاستناد إلى معرفته بالضرورة ، واستبعاده لعناصر الصدفة

أو الاتفاق . ولا يكفي أن نقيم أحكامنا هنا على العلم بالقوانين الضرورية ، بل لا بد أيضاً من أن نقيم وزناً لما تنطوى عليه الأحداث من احتمالات . والسبب في ذلك أنه كلما زادت معرفتنا بالاحتمالات الباطنة في الأحداث ، وكلما زادت قدرتنا على تكوين أحكام احتمال صحيحة ، زادت بالتالي قدرتنا على التحكم في شتى العوامل التي تعمل عملها في هذا الموقف أو ذاك ، بما في ذلك العوامل العرضية ، وعندئذ يصبح في وسعنا أن نوجه الموقف بأكمله نحو غاية محددة وصفوة القول أن الضرورة لا تبقى صمياء - كما قال هيجل - اللهم إلا إذا بقيت مجهولة . ولكن ، بمجرد ما تصبح لدينا سيادة شعورية على الأحداث ، أعني بمجرد ما نقف على قوانين الضرورة ، فإننا عندئذ نستطيع أن نوجه مجرى الأحداث توجيهاً واعياً نعمل فيه حساباً لما تنطوى عليه من ضرورة وصدفة واحتمال وإمكان . . . إلخ .

وليست الحرية في نظر الماركسيين هبة فطرية أو ملكة موروثية ، بل هي ثمرة من ثمار التطور التاريخي ، وعملية مستمرة يحقق من خلالها الإنسان انتصاره على الطبيعة الخارجية، وتمرده على العبودية الاجتماعية . ومن هنا فإن الحرية في رأيهم ليست على النقيض من الحتمية أو الضرورة ، بل هي على النقيض من العبودية أو الاسترقاق . وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية ليست مسألة باطنية محضة تخص الذات وحدها ، بل هي مسألة اجتماعية واقعية تخص الحياة المعينية للإنسان باعتبارها دراما حية تنشأ بين الفرد والعالم المحيط به . وليس من شك في أن الإنسان الأول - كما قال إنجلز - لم يكن يتميز عن الحيوان ، فإن سيطرته على نفسه وعلى الطبيعة لم تكن بعد قد تحققت ، وبالتالي فإن حظه من الحرية لم يكن يزيد عن حظ الحيوان منها . ولكن من المؤكد أن كل خطوة خطاها الإنسان

في سبيل الحضارة لم تكن سوى مرحلة من مراحل تحرره^(١) . وإذا كان روسو قد ذهب في كتابه « العقد الاجتماعي » إلى أن الإنسان قد ولد حراً ، فإن الماركسيين يقررون - على العكس من ذلك - أن الإنسان قد ولد مستعبداً مقيداً بشتى الظروف الخارجية عن إرادته . وأصحاب الماركسية يؤكدون أن فلسفتهم فلسفة واقعية عينية concrète بعيدة كل البعد عن التجريد، فهم لا يهتمون - كالوجوديين مثلاً - بوصف الوجود البشري أو تحليل وجود الفرد ، بل هم يهتمون - على وجه الخصوص - بالعمل على وضع حد لعبوديته واغترابه عن ذاته . وتبعاً لذلك فإن للإنسان - في رأى الماركسيين - مهمة محددة لا بد من أن يضطلع بها، وتلك هي أن يتحرر، لأنه ليس بطبيعته حراً ، أو هو على الأصح لا يتمتع بأية حرية في البداية ومن تلقاء نفسه . ومعنى هذا أن على الانسان أن يعمل على اكتساب وجوده الموضوعي ، وأن يسعى في سبيل الوصول الى المستوى « الانساني » الحق ، بكل ما لهذه الكلمة من معان . ولما كانت الحرية عند الماركسيين معرفة وسيطرة معاً ، فإن مهمة الإنسان إنما تنحصر في القيام بعملية إبداعية مستمرة ، ألا وهي عملية التحرر . ولن يتسنى للإنسان أن يبلغ مرحلة الوعي والحرية ، اللهم إلا إذا عمل جاهداً في سبيل « استئناس » الطبيعة و « روحنتها » ، وإن كان هذا الجهد نفسه يتوقف إلى حد كبير على المقاومة التي تبديها الطبيعة نفسها .

ولا يقبل الماركسيون تلك التفرقة التي يقيمها الفلاسفة الميتافيزيقيون في العادة بين مشكلة حرية الإرادة من جهة ، ومشكلة حريات الأفراد السياسية والاقتصادية من جهة أخرى ، بل هم يرون أن هاتين المشكلتين تمثلان وجهين مختلفين لمسألة واحدة ، ألا وهي مسألة الصراع الإنساني من أجل الحرية . والواقع أن اكتساب الحرية لا يمكن أن يجرى إلا ثمرة لجهد عنيف في سبيل التحرر من نير المظاهر المختلفة للاستغلال والاستعباد

F. Engels : "M.Duhring boulderse La Science", t. I., (١)

والاسترقاق . وإذا كان الرقيق المستكين إن هو إلا عبد ذليل ، فإن الرقيق للتمرد هو إنسان حر ، حتى ولو كان لا يزال يزرع تحت وطأة القيسود والسلاسل ! وإذن فإن لمفهوم « الحرية » عند الماركسيين معنى طبقياً ، لأن الحرية البشرية لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصراع الطبقي . وحينما يقول الماركسيون إن للإنسان غاية محددة هي التحرر أو التخلص من شتى ضروب الاستعباد ، فإنهم يعنون أن علينا الآن أن نكشف للإنسان عن السبيل الذي يمكن أن يقتاده إلى الحرية الحقيقية . ومعنى هذا أن كل هم الماركسية هو أن تعيد إلى الإنسان إنسانيته وحريته وكرامته . ولن يتسنى لنا أن نحقق هذه الغاية — فيما يقول الماركسيون — اللهم إلا إذا حاولنا أن نشعر الإنسان بحقيقة وضعه في الوجود ، وأن نمده بالحس اللازم لإدراك الحركة التاريخية التي ينتسب إليها ، وأن نبين له طريق الإنساني العسير المليء بالتزامات العمل : وهو ذلك الطريق الذي لا يتقدم فيه الإنسان إلا ومعه الإنساني قاطبة ، وكأما هي وحدة عضوية متكاملة . وهكذا يخلص دعاة الماركسية إلى أن « التحرر » لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار « العمل الاجتماعي » القائم على الجهاد المشترك . وحينما يتيسر للبشرية القضاء على آخر أثر من آثار الاستعباد والاسترقاق (بما في ذلك خضوع البشر لوسائلهم في الإنتاج ، ولتنتجاتهم نفسها) ، فسيكون في وسع الإنسان عندئذ أن يحقق تلك الوثبة الهائلة من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية .^(١)

١٦ — ولو كان لنا أن نحكم على هذه النظرية الماركسية في الانتقال من

(١) F. Engels; "Socialisme Scientifique et Socialisme Utopique.", Ch III.

الضرورة إلى الحرية ، لكان علينا أولاً وقبل كل شيء أن نشير إلى الطابع الاجتماعي الذي تتسم به الحرية في نظر دعاة المادية الجدلية . فالماركسيون يرفضون كل فهم فردي للحرية ، وهم يقرون منذ البداية أنه ليس ثمة موضع للفصل بين الحرية السياسية والحرية الميتافيزيقية ، مادام بيت القصيد - بالنسبة إلى الإنسان - هو أن نحرره من العبودية ، لا من الحتمية . وإذا كان بعض الفلاسفة قد تحدثوا عن « تجربة الحرية » أو عن « الشعور بالحرية » ، فإن الماركسيين يصرون على القول بأن الحرية ليست تجربة باطنية ، أو شعوراً نفسياً ، أو أمراً ذاتياً يخص « الأنا » على حدة ، بل هي تجربة اجتماعية ، أو حركة تاريخية ، أو مشكلة عينية هم الإنسان في علاقته بالعالم والآخرين . فليست « الحرية » - في نظر الماركسيين - معجزة ، أو بداية مطلقة ، أو خلقاً من العدم - كما كان يتوهم بعض الفلاسفة الميتافيزيقين - بل هي حركة اجتماعية يشارك المرء من خلالها بطريقة ثورية في صنع التاريخ . وربما كان من بعض أفضال الماركسيين على الفكر الفلسفي الحديث أنهم قد لفتوا الأنظار إلى ضرورة ربط النظر بالعمل ، فبينوا لنا أن حل للمشكلات النظرية لا يكون ممكناً إلا بطريقة عملية ، أعنى عن طريق التغيير الواقعي للنظام الاجتماعي الذي أوجد العبودية والاستغلال والاسترقاق . وتبعاً لذلك فإن مهمة الفيلسوف لا تنحصر في تحرير الإنسان من « الحتمية » - كما وقع في ظن فلاسفة الحرية من أمثال لكييه Lequier وبرجسون - وإنما هي تنحصر في تحريره من « العبودية » . وإذا كان برجسون قد توهم أن الفعل الحر هو مجرد ناتج آلي لبعض الحالات الباطنية ، أو هو مجرد نشاط خارجي يصدر عن الذات كما تنفصل الثمرة الناضجة عن الشجرة ، فإن بعض الماركسيين المعاصرين قد وجدوا في هذه النظرية الصورية الخالصة (التي لا تعير أي اهتمام للمضمون الحقيقي للفعل) مجرد فهم خاطئ للحرية ، وكأن الحرية عند برجسون لا تخرج عن كونها « شيئاً » أو نتيجة تترتب على بعض الأحداث السابقة . ولنا نريد أن تناقش

فهم برجسون للحرية في هذا الموضع ، فذلك ما سنعود إليه في فصل تال عند الحديث عن الحتمية السيكلولوجية ، وإنما حسبنا أن نقول إن جماعة الماركسيين المعاصرين قد أخذوا على نظرية برجسون في الحرية أنها مجرد علاقة بين الفعل من جهة ، والشخص الذي يحققه من جهة أخرى . ولا شك أن برجسون حينما قال إن حفظنا من الحرية يزيد بقدر ما تزيد درجة انعكاس ماضينا على أفعالنا ، وبقدر ما يزيد التقابل بين أفعالنا وما نحن عليه في الحاضر ، فإنه قد صرف النظر عن مضمون الفعل الحر من أجل التوقف عند علاقته الصورية بالذات . وأما في نظر الماركسيين فإن الدعوة إلى الحرية لا تعنى أن نطالب الناس بأن يظلوا على ما هم عليه ، أو بأن يستسلموا لماضيهم وحاضرهم ، وإنما هي تعنى أن نهيب بهم العمل على تغيير العالم ، والتحرر من أسر الضرورات الطبيعية والاجتماعية . ولعل هذا ما عناه الكاتب الماركسي الفرلسي جورج بوليتزر حينما كتب يقول : « إن برجسون يتوهم أن العبد يزداد حرية كلما ازداد عبودية ، أعنى بقدر ما يكون خضوعه باطنياً عميقاً . فالأسير في نظره لا يتحرر حينما يهرب من أسره ، بل حينما يتحول إلى أسير إرادى يقبل لنفسه الأسر عن طواعية واختيار . ونحن لا ننشر دعوة الحرية حينما ننادى بالثورة والتمرد ، بل حينما ننادى بالخضوع والاستكانة . ولن تسود الحرية — في زعم برجسون — اللهم إلا حين يكون العبيد قد أصبحوا يمتلكون نفوس عبيد » ^(١)

بيد أن الماركسيين حين يضعون « الحرية » في مقابل « العبودية » ، فإنهم يتناسون أن الأصل في مشكلة الحرية إنما هو تساؤل الإنسان عن علاقته بالطبيعة ورغبته في التعرف على مدى استقلاله عن النظام الكونى وإذا كان كثير من

G. Politzer : « Le Bergsonisme: fin d'une parade philosophique » (١)

Paris, Editions du Seuil 1949, p. 11.

الفلاسفة قد ذهبوا إلى أن الأصل في الحرية هو شعورنا التلقائي بما لدينا من حرية
 لذلك لأنهم قد لاحظوا منذ البداية أن الإنسان يمثل في الكون موجوداً فريداً
 في نوعه ، أو مخلوقاً مستقلاً قائماً على حدة ، وكأنه يمثل « مملكة صغرى في داخل
 المملكة الكبرى » . حقاً إن قوانين العالم تحكمه ، ولكنه قدير مع ذلك على
 إضافة ضروب من « الجدة المطلقة » إلى هذا العالم ، عن طريق ما يبدع من
 أفعال ، وما يحقق من أحداث ، وما يحدث من تغيرات . . . الخ . فليس بدعاً
 إذن أن يكون ظهور مشكلة الحرية قد ارتبط بموقف الإنسان من الحتمية
 الكونية ، وليس بدعاً أيضاً أن يكون تساؤل الميتافيزيقيين عن الحرية قد
 تمثل على صورة قياس الاحراج المعروف : « أجبر أم اختيار ؟ » . وسنرى فيما
 فيما بعد أن برجسون لم يجانب الصواب حينما فسر الحرية على أنها إبداع وابتكار
 ما دامت الحتمية هي مجرد إعادة أو تكرار . وهل ينكر الماركسيون أن قدرة
 الإنسان على الابتكار هي المظهر الأول للحرية البشرية ؟ فلماذا يأبى فلاسفة
 الماركسية إلا أن يضعوا الحرية في مقابل العبودية ، في حين أن نشاط الإنسان
 الحر لم يتحدد منذ البداية إلا في علاقته بالعالم ، ومعارضته للطبيعة ، وثورته
 على « الموضوع » ؟ أليس في وسعي أن أقول : « إنني حر » لأن لدى من
 من القدرة ما أستطيع معه أن أنتزع نفسي من « الموضوع » ، وأن أعلق حكى
 عليه ، وأن أنكره ؟ وماذا عسى أن يكون معنى حريتي ، إن لم يكن هو أولاً
 وقبل كل شيء مقدرتي على أن أقول : « لا » ؟ أفلا يحق لنا إذن أن نقول إن
 « الحرية » إنما تبدأ عندنا من « الكوجيتو » أو الفكر نفسه ؟

١٧ — إن الماركسيين ليحملون بشدة على كل فلسفة تتخذ نقطة بدايتها
 من « الكوجيتو » ولكن « فلسفة الحرية » هي أولاً وقبل كل شيء « فلسفة
 الذاتية » . وإذا كان الشك الديكارتي هو الأصل في كل فلسفة ذاتية ، فذلك
 لأنه يمثل أعمق تجربة من تجارب الحرية . وآية ذلك أن الشك الديكارتي مظهر
 من مظاهر تلك الحرية الذاتية التي لا تريد أن تستسلم للموضوع ، بل تريد أن
 تعلق حكماً عليها ؛ فهي تواجه العالم بكلمة « لا » ، وكأنما هي تريد أن تسيطر

عليه عن طريق هذه الفاعلية السلبية التي تتجلى في فعل «الرفض». ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة للمعاصرين حينما كتب يقول: «إن الشك هو أعمق تعبير عن حرية الفكر، أو هو — على حد عبارة القديس أوغسطين — الحرية بعينها»^(١) وعلى حين أن واحداً من فلاسفة الماركسية المعاصرين قد ذهب إلى أنه لا معنى للحديث عن «حرية الفكر»، فإن الفكر لا يمكن أن يكون حراً في عالم ليس بحر، نجد أن بعض خصوم الماركسية يؤكدون أن الحرية الفكرية هي أعلى صورة من صور الحرية، وأن القدرة على «الرفض» هي أعمق معنى من معاني الحرية. وبهذا المعنى قد يكون في وسعنا أن نقول إن العبد الحقيقي إنما هو ذلك الإنسان الذي لا يرى قيوده، أو هو على الأصح ذلك المخلوق الدليل الذي لا يفكر في عبوديته!

وعلى الرغم من أن الماركسيين قد رفضوا كل «حرية روحية» بدعوى أنه ليس ثمة حياة باطنية، إلا أن ثمة تجربة باطنية تنكشف فيها «الحرية» للذات وتلك هي تجربة «الشك». والواقع أن الإنسان لا يؤمن بالحرية، اللهم إلا على قدر ما يمارسها، وهو لا يمارسها إلا حين يواجه العالم الخارجى بما لديه من قدرة على الرفض أو النفي أو الإنكار. وهذا هو السبب في تأكيد هيجل لقدرة الإنسان على (السلب) Négativité. ولكن الحرية في حاجة أيضاً إلى مواجهة أعدائها الباطنيين بما لديها من مقدرة على «السلب»، فهي ترتد إلى ذاتها في بعض الأحيان، لسكى تواجه ما في باطنها من عادات متصلة، وأنماط سلوكية متعجرة... الخ. ولا شك أن هذه العملية الروحية الشاقة التي تحاول فيها الذات إنكار ماضيها، أو التحرر من بعض روااسبه العميقة للتراث، إنما

Jean La Croix : « Marxisme, Existentialisme, Personnalisme. » (١)

• Paris, P. U. F 1951, P. 86,

هي مظهر من مظاهر تلك الحرية الباطنية التي لا يغيرها الماركسيون أدنى اهتمام. ولئن كان الماركسيون على حق حين يقولون إن حياتنا الباطنية ليست مستقلة عن العالم الخارجى ، طبيعياً كان أم اجتماعياً ، إلا أنهم قد جانبوا الصواب بلا ريب حينما أغفلوا ذلك الخصم الباطنى الذى ينخر فى أعماق الذات كما تنخر الدودة فى باطن الثمرة ، ألا وهو «العادة» أو «الطبيعة الثانية» . وحينما قال نيتشه انه لا بد للإنسان من أن يخذو حذو الثعبان الذى يغير جلده حيناً بعد آخر ، فانه كان يعنى أنه لا بد للموجود البشرى من أن يتنكر لنفسه لحظة بعد أخرى ، حتى لا يصبح عبداً لذاته ، أو حتى لا يقع فريسه سهلة بين يرائى ماضيه الشخصى !

والواقع أن حياتنا البشرية إنما هي فى صميمها انتقال مستمر من الضرورة إلى الحرية : فإننا لا نكف عن التحرر من ضرورات كثيرة ترين علينا كل يوم ، وتلك هي الضرورات الطبيعية والجسمية والنفسية والاجتماعية . . . إلخ . وإذا كان البعض قد توهم أن مشكلة الحرية إنما هي مشكلة ميتافيزيقية محضة تثار على مستوى مطلق عال على الزمان ، فإن من واجبنا أن نقرر - على العكس من ذلك - أن هذه المشكلة لا تثار إلا فى صميم معركة الحياة اليومية العادية . وليس من شأن الصراع العنيف الذى تقوم به الذات من أجل بلوغ مستوى الحياة الروحية ، أن يتحقق فى أبراج باطنية نائية ، وكأن على الذات أن تعتصم ببعض الكهوف الذاتية العميقة ، حتى تبلغ مرتبة التحرر ، وإنما المشاهد أن الحرية الواقعية هي على اتصال مباشر بالحياة العينية ، أو هي فى مساومات مستمرة مع الواقع الحى ، من أجل تحقيق عملية «اختيار الذات» التى لا بد من أن تتجدد دائماً أبداً وباستمرار . وحينما يتحدث الفيلسوف عن «الحرية» فهو لا يعنى سوى تلك العملية المستمرة التى تقوم بها «الذات» حينما تصارع نفسها ، والعالم الخارجى ، من أجل بلوغ مرتبة الحياة الروحية . ولا بد لنا من أن نفهم هذا الصراع على أنه مخاطرة غير مضمونة سلفاً :

لأنه ليس في عملية التحرر شيء يُكسب دون أن يكون في الامكان فقدانه من بعد ، كما أنه ليس ثمة شيء يُخسر دون أن يكون في الإمكان استرداده أو كسبه من بعد . ولئن كان الإنسان مضطرا دائما إلى تقبل الأحداث ، وتحمل الضرورات ، إلا أن عليه دائما أن يعطى الأحداث دلالاتها ، وأن يحيل الضرورات نفسها إلى وسائل للحرية . وبيت القصيد في الحياة الإنسانية أن التحرر لا يمكن أن يكون مغنا نظفر به مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هو واجب يومية يحتم علينا أن نعي كل قوانا في سبيل العمل على الظفر به حيناً بعد آخر . . .

حقا إنه حينما تضعف في نفوسنا معاني الذاتية والفاعلية والمبادأة ، فإننا قد تؤثر « الأمن » أو « الطمأنينة » على « الحرية » أو « اختيار الذات » ، حتى لقد ينتهي بنا الأمر أحيانا إلى التضحية بالحرية في سبيل السعادة ؛ ولكننا سرعان ما نتحقق من أن أية طمأنينة رخيصة نبتاعها على حساب حريتنا ، لن تكون إلا صورة أخرى من صور العبودية . ومهما كان من أمر العوائق الكثيرة التي لا بد للحرية من أن تصطدم بها في طريقها إلى تحقيق ذاتها فإن من المؤكد أن هذه العوائق أحب إلى نفسها من أية سعادة تُفرض عليها فرضاً ، لأن السعادة إذا جاءت منحة - لا كسباً - فإنها تفقد الجانب الأكبر من قيمتها ؛ وليس إيمان الذات بالحرية بمثابة تقرير لواقعة ماثلة ، أو إثبات لوجود شيء ، بل هو تأكيد لمهمة لا بد من العمل على تحقيقها . ومعنى هذا أن الإيمان بالحرية هو ثقة في المستقبل ، وتفاؤل بقدررة الذات على حل متناقضات حياتها ، ومواجهة شتى عوائقها . ولئن كانت معركة الحرية لا تعرف نهاية ، إلا إنها معركة انسانية تكمن من ورائها الثقة في المستقبل . وليس البشر مجرد ورثة يحملون أثقال ماضيهم وينوءون بتركة أسلافهم ، بل هم أيضا بذور المستقبل . وما أصدق أراجون Aragon حين يقول إنه « ليس ثمة مجرم هو

— ٩٧ —

من الحلقة أو السواد بحيث إننا لا نستطيع أن نعثر لديه على بعض الأنوار الخفية أو الكامنة ، كما أنه ليس ثمة مصير قد تحدد سلفاً بحيث لا يكون لدينا أدنى أمل في أن نرى بعض المتناقضات تنور في داخل معطياته ذاتها...^(١)

cf. Garaudy : Perspectives de l' Homme , P. U. F. (١)
1959, P, 340,

الباب الثاني

ضروب الحتمية المختلفة

الفصل الرابع

الاحتمية العلية

١٨ - الاحتمية هي المذهب الذي يعتقد بأن كل ما يقع في الكون من أحداث، بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية، نتيجة ضرورية تترتب على ماسبق من الأحداث. فالعالم في نظر القائلين بالاحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزاؤها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة، وهو لهذا يكون نظاماً مغلقاً يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة. ومعنى هذا أن العالم دائرة مغلقة يتصل بعضها ببعض اتصالاً عالياً بحيث، بحيث أن في استطاعتنا باستقصاء الظواهر الحاضرة أن نتنبأ بما سيحدث من الظواهر تنبؤاً يقينياً مطلقاً. وهذا هو ما عنده لابلان بمبارته للمشهور: « إن في وسعنا أن ننظر إلى الحالة الحاضرة للكون على أنها نتيجة للماضي وعلّة للمستقبل. فالعقل الذي يستطيع أن يعرف في لحظة معينة كل القوى السارية في الطبيعة، وأوضاع الكائنات الموجودة فيها بعضها بالنسبة إلى بعض، إذا بلغ من السعة حداً يستطيع معه أن يخضع كل هذه للمعطيات للتحليل، فلا بد أن يضم في صيغة واحدة شاملة حركة أكبر الأجسام في الكون وحركة أصغر ذرة فيه؛ وعندئذ لن يكون شيء مجهولاً بالنسبة إليه، بل سيكون للمستقبل حاضراً أمام عينيه كالماضي سواء بسواء^(١) ».

فالحتمية تقوم على إمكان التنبؤ « prévisibilité » بالأحداث الكونية ،
نظراً لوجود تعاقب حتمى مطرد بين الظواهر الطبيعية . ونحن نستعمل في
الفلسفة كلمة الحتمية كمرادف للضرورة الموضوعية ، وأما في العلم فإن
الحتمية تعنى إمكانية التنبؤ بالحالة المستقبلية للعالم الطبيعي بالاستناد إلى الحالة
الحاضرة^(١) .

ولكن ما هو الأصل في فكرة الحتمية ؟ أهى وليدة التجربة ذاتها ،
أم هى مجرد فرض عقلى أو مصادرة عقلية ؟ هنا يقول بوانكاريه إن
علم الفلك هو الذى علم الإنسان أن ثمة قوانين^(٢) . فالأصل فى نشأة المبدأ
الحتمى (أو الحتمية) déterminisme هو ملاحظتنا لسير الكواكب
وحركات الأجرام السماوية . والواقع أن القدرة على التنبؤ بأوضاع
الكواكب وحركاتها فى المستقبل هى فى علم الفلك نتيجة طبيعية تترتب على
معرفتنا بالوضع الراهن لكل كوكب من الكواكب فى اللحظة الحاضرة .
وهذا ما أيدته تجارب العالم الفرنسى ليفرييه Leverrier الذى استطاع
أن يكشف عن وجود الكوكب نبتون بملاحظته لبعض الاضطرابات
فى مسار الكواكب أورانوس . بيد أن العلماء لم يلبثوا أن صمموا تلك الحتمية
التي شاهدوها فى نطاق الميكانيكا السماوية ، فطبّقوا العلية الميكانيكية
على العالم الطبيعى كله ، ثم على الظواهر الحية ، وأخيراً على الإنسان نفسه .
وهكذا انتهى البعض إلى القول بأن الظواهر النفسية ليست سوى مجرد

cf. Lalande : «Vocabulaire Technique et Critique». (١)

de la Philosophie», 5^e éd., 1947, Art. «Déterminisme», pp. 212-213

Poincaré : «La Valeur de la Science», p. 159. (٢)

أحداث كونية يمكن تحديدها وتفسيرها والتنبؤ بها ، إذا عرفنا شروطها وأسبابها وعللها القريبة والبعيدة .

ولكن تقدم العلم في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد زعزع من قيمة المبدأ الحتمي ، إذ جاء النجاح الذي أحرزته الميكانيكا الموجية *mécanique ondulatoire* بمثابة ضربة قاضية على الفيزياء القديمة . وبعد أن كان العلماء منصرفين إلى دراسة ظواهر الكون الكبرى *l'infiniment grand* أخذوا يتجهون إلى دراسة ظواهر الكون الصغرى *l'infiniment petit* فجاءت نتائج بحوثهم معارضة لمبدأ الحتمية ، بخلاف الحال عند العلماء المتأثرين بدراسة الفلك أو علم الأجرام السماوية . وهكذا ظهر مبدأ لاحتى نجم عن اكتشاف الظواهر الكمية *quanta* وانتشرت بين علماء الفيزياء الجديدة (أو الميكرو-فيزياء *microphysique*) نزعة احتمالية مؤداها أن ليس في عالم المادة سوى قوانين إحصائية . فالقوانين الطبيعية لا تفرق عن القوانين الاجتماعية في أنها لا تسمح لنا بأن نتنبأ بالظواهر المستقبلية إلا على شرط أن نأخذ أكبر عدد ممكن من الحالات . ومعنى هذا بمباراة أخرى أن الجبرية التي نشاهدها في مستوانا *à notre échelle* ليست إلا نتيجة لما يمكن تسميته بقانون الأعداد الكبيرة *la loi des grands nombres* ؛ فهي إذن وليدة قوانين احتمالية أولية ، وليست وليدة عليّة حتمية صارمة . وهكذا نرى أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى حالة فردية أو إلى جزء أولى ، فسيكون من المستحيل أن نتنبأ بيقين عن سلوكه في المستقبل ، لأن التنبؤات العلمية في الفيزياء الجديدة لا تقودنا إلا إلى مجرد احتمالات *Probabilités* . يقول ريشباخ « إن الصيرورة الكونية ليست محددة تحديداً سابقاً صارماً ، كما تزعم الحتمية التي تشبه مجرى الأشياء (تشبيهاً خاطئاً) بحركة ساعة دقيقة محكمة ، في حين أن

الصيرورة الكونية أقرب ما تكون في حركتها إلى زهر النرد jeu de dés الذى يقذف به قذفا مستمرا غير منقطع^(١) .

لقد كان الفلاسفة يتوهمون أن الذرة هي مجرد جسيم corpuscule بسيط غير قابل للقسمة أو التجزئة ؛ ولكن العلم قد أظهرنا على أن الذرة تحتوى على بناء مركب أو بنية معقدة قد يكون في وسعنا أن نشبهها بمجموعة شمسية غاية في الصغر ، وهذه تضم من العناصر ما يقبل الزيادة والنقصان ، وهي تنقص على الخصوص في الأجسام ذات النشاط الإشعاعى ، بفعل الطرد المنتظم للجزيئات . فاذا ما حاولنا أن نطبق على هذه المجموعة الشمسية المتناهية في الصغر قوانين الميكانيكا القديمة الناتجة من ملاحظة الأجرام السماوية ، فإننا لابد أن نفشل في هذه المحاولة فشلا ذريعا ، لأن حركة أى جسيم لا يمكن أن توصف وصفا دقيقا محكما إلا إذا عملنا حسابا لا انتشار الموجات . والواقع أنه لو كان من الممكن تطبيق الميكانيكا القديمة على عناصر الذرة ، لكان يكفي أن نعرف بالضبط أوضاع تلك العناصر وسرعاتها في لحظة معينة ، لىكى نتمكن كما قال لابلاس من أن نتنبأ بسلوكها في المستقبل . ولكن تلك المعرفة قد ثبت فعلا أنها مستحيلة ، إذ لا يمكن بأى حال أن نعرف الوضع والسرعة معا وفي وقت واحد .

وهكذا نرى أنه بعد أن كانت الحتمية للميكانيكية القديمة تفترض أن من الممكن تحديد وضع أى جسيم ونوع حركته تحديدا دقيقا محكما بملاحظة حالته في لحظة معينة ، جاء هيزنبرج Heisenberg فأثبت استحالة قياس وضع

أى جسيم وسرعته في وقت واحد قياساً دقيقاً محكماً . ذلك لأنه كلما كان قياس الوضع دقيقاً محكماً ، كان تحديد الحركة بعيداً عن الدقة ، والعكس بالعكس^(١) . وهذه للملاحظة القائمة على وجود لا تتحدد في نطاق الجسيم ، بالنظر إلى استحالة تحديد وضعه وسرعته في آن واحد ، هي التي عبر عنها العلماء « بثابت هـ » h . constant وهو المعروف باسم «كتشفه بلانك Planck . وقد عبر العالم الانجليزي ادنجتون Eddington عن هذه الحقيقة بأسلوبه التهكمي الساخر فقال : « إننا نشبه إلى حد ما ذلك للمثل الهزلي الذي يجمع طروداً ، فلا يكاد يلتقط طروداً ، حتى يقع منه آخر^(٢) » . . وأما العالم الفرنسي لويس دي بروي Louis de Broglie فقد عبر عن هذه الحقيقة بأسلوب آخر فقال إنه لم تعد في العلم قوانين عليية ، بل مجرد قوانين احتمالية . حقاً إن ثمة جبرية في المستوى الماكروسكوبي macroscopique (وهو مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة) ، وأما في المستوى الميكروسكوبي (مستوى الأشياء المرئية بالمجهر) فليس ثمة إلا احتمال ، ما دام من غير الممكن أن نصف الجسيمات ونحدد لها في نطاق المكان والزمان معاً . إن الحتمية لا تكون ممكنة إلا إذا كان في الإمكان تحديد الحركات والأوضاع في آن واحد ، ولكن بما أنه يستحيل تحديد الاثنين معاً وفقاً لقوانين الطبيعة ، فإن الحتمية المطلقة إذن أمر لا سبيل إلى تقريره . وإذن فإن التنبؤ الدقيق مستحيل في مستوى العنصر

cf . L. de Broglie . « Matière et Lumière » . Albin Michel, Paris, 1937, p. 271 . (١)

A . Eddington . « Sur le Problème du Déterminisme » , trad . franç. p. 21 . (٢)

الذرى ، لأن « اللاتين » الذى أظهرتنا عليه الفزياء الجديدة لابد أن يفضى بنا إلى قوانين احتمالية ^(١) .

١٩ — ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت الذرة عند الكيميائيين غير قابلة للقسمة « insécable » فإن أصحاب الفزياء الجديدة قد لاحظوا ظاهرة تؤيد ما ذهب إليه الفلاسفة الذريون : ذلك لأن الوحدات الأولية التى يتركب منها العالم الواقعى هى أقرب ما تكون إلى حبات صغيرة غير قابلة للقسمة ، وهى تكون كما « quantum » غير قابل للتجزئة ، قد يكون من المستحيل أحياناً أن نتنبأ بسلوكه . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إنه إذا سقط شعاع ضوئى على لوح من الزجاج المسطح المصقول ، بحيث تكون زاوية وقوعه مما يسمح لربع الضوء بأن ينعكس ولثلاثة أرباعه الأخرى بأن تنكسر ، فإن عالم الطبيعة لابد أن يلاحظ فى هذه الحالة وجود حتمية صارمة ، نظراً لوجود عدد ضخم من الفوتونات « photons » . ولكن هب أننا اقتصرنا على توجيه فوتون واحد فوق تلك القطعة الزجاجية ، فسنجد عندئذ أنه من المستحيل أن نتنبأ تماماً بما سوف يحدث ، إذ أن الفوتون الذى يمثل كما من الضوء لن يتجزأ فى

cf. Louis de Broglie. «Physique et Microphysique», (١)
1947, Paris, 217 .

يمكننا أيضاً ان نشير هنا إلى عبارة للعالم الانجليزى السيزجيمز جينز يقول فيها « إن الأستاذ هيزنبرج قد أوضح ان ما تصوره نظرية الكم الحديثة ينطوى على ما يسميه هو «قاعدة عدم قابلية التحديد» ، ولقد ظللنا من قبله زمناً طويلاً نعتقد أن أعمال الطبيعة هى غاية ما يمكن الوصول إليه من الدقة والأحكام ، ومع أننا نعلم أن الآلات التى يصطنعها الانسان بعيدة عن الدقة والكمال ، فقد كنا نصر على الاعتقاد بأن أعمال الذرة الداخلية هى المثل الأعلى للدقة والأحكام ، ثم جاء هيزنبرج فأوضح الآن أن أكثر ماتقته الطبيعة هو الدقة والأحكام . «(الكون الغامض) الترجمة العربية ، للاستاذ عبد الحميد مرسى طبعة القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٢٢ .

هذه الحالة ، بل سيكون هناك احتمال واحد — من أربعة — في أن ينعكس
وثلاثة احتمالات في أن ينكسر^(١)

هنا قد يعترض البعض فيقول إن الحال هنا كالحال في مستوى الجزيء
molécule : إذ أن ما يبدو من لاتعين إنما هو ذاتي لا موضوعي . فنحن
بإزاء « لاحتمية » indéterminisme ذاتية تعبر عن استحالة تحديد أو تعيين
الأوضاع المتعاقبة لعنصر فيزيائي (هو الفوتون مثلا) ، ولكن هذه
الاستحالة لا تعنى أن الفوتون يتحرك اعتباطا ، كأنما هو مستقل في واقع
الأمر عن سائر العلل التي تؤثر فيه ، أو كأنما هو يتمتع بملكية الاختيار .
وحتى لو سلمنا بأن من المستحيل أن نتحقق موضوعيا من وجود حتمية
صارمة عن طريق أية تجربة وضعية ، فإن هذا لا يعنى بالضرورة أن هذه
الحتمية لا بد أن تكون معدومة فعلا . ذلك لأنه من الخطأ الجسم أن نخلط
بين الظواهر أو العمليات الطبيعية نفسها وبين معاييرنا وطريقتنا في ملاحظتها
وقياسها . — فالتقول بانعدام الثبات أو الاطراد في كل حالة فردية على حدة
لا يعنى مطلقا أن كل ظاهرة قائمة بذاتها ، أو أن كل وضع وكل مسار لأية ذرة
من الذرات لا يقبل تحديدا ولا يترتب على ما سبقه من شروط ، كأن الذرة
تنطوى على قدرة ذاتية بمقتضاها تحدد سلوكها وتعين اتجاهها^(٢) . وإذن فإن
اللاحتمية التي يتحدثون عنها ليست باطنة في الأشياء ، بل هي متوقعة علينا
نحن ، لأنها لا تعنى شيئا آخر سوى عدم قدرتنا على معرفة المستقبل بدقة ،
نظراً لعدم كفاية آلات الملاحظة والقياس التي نستعملها ، مما يترتب عليه
استحالة تحديد معطيات المشكلة تحديداً دقيقاً محكما . وهكذا نجد أنه لما
كانت نقطة بدايتنا بعيدة عن الدقة ، فليس بدعا إذن أن نصل إلى نتيجة غير

cf. Foulquié : « La Volonté », pp. 59 60 . (١)

cf. D. Parodi : « En quête d'une Philosophie », (٢)
P. U. F., Paris, 1941, pp. 36-38 (note) .

يقينية ، في حين أنه لو كان لدينا منذ البداية معطيات دقيقة محددة ، لوصلنا قطعا إلى نتائج دقيقة يقينية .

يبد أن كثيرا من علماء الفيزياء الجديدة لا يثقون مطلقا في إمكان الوصول إلى مثل هذا اليقين . فهذا لويس دي بروي (مثلا) يقول في لهجة ملؤها الاحتراس والتريث : إن الظاهر أنه قد يكون من المستحيل أن نلتجئ إلى إدخال بعض المتغيرات « variables » الخفية من أجل إرجاع الاحتمية الكمية إلى حتمية مستترة . « فالقوانين الاحتمالية التي قادتنا إليها الميكانيكا التوجيهية والكمية فيما يتعلق بالظواهر الأولية — وهي قوانين قد تم التحقق من صحتها فعلا عن طريق التجربة نفسها — لا يمكن تأويلها في صورتها الحالية بأن نقول إنها ترجع إلى جهلنا بالقيم الحقيقية أو المعايير المضبوطة لبعض المتغيرات الخفية .

وإذن فإن السبيل الذي كان يبدو أنه لا زال مفتوحاً أمامنا في هذا الاتجاه ، أعنى الاتجاه إلى إعادة بناء الحتمية في المستوى الذري نفسه — يظهر الآن أنه قد أغلق نهائياً أمام وجوهنا . ^(١) ويستطرد لويس دي بروي فيقول إننا لو نظرنا إلى الظواهر الأولية ، فسنجد أنها تخضع لاحتمال محض ، أو على حد التعبير الفلسفي ، لإمكان مطلق contingency absolue ^(٢) ويعبر عن هذه

Louis de Broglie, Physique et Microphysique . (١)
pp. 221 - 222.

(٢) قرر لويس دي بروي في حديث هام له أدلى به يوم ٢٥ أبريل سنة ١٩٥٣ أمام الجمعية الفرنسية للفلسفة أنه لا بد من معاودة النظر من جديد في قضية الاحتمية في المجان لليكرو — فيزيائي . وقد قال في هذا الصدد بصريح العبارة : « إنني لا أريد أن أقطع بأنه قد يكون من الممكن إقامة تصور حتمي للميكانيكا التوجيهية . ولكنني أرى أنه بالنظر إلى آرائى السابقة في هذا الموضوع ، فانه قد يحسن بنا أن نعيد وضع المشكلة من جديد ، لكي نعاود فحصها بكل دقة ... »

(cf. La Pensée Française de Montaigne à Louis de Broglie ,
p. 92.)

الحقيقة عالم فرنسي آخر هو فرنسيس بران F. Perrin فيقول : « إن الكشف الذي حققته الفيزياء الكمية هو بمثابة تحرير حقيقي للإنسان . . . فلم يعد الإنسان مرتبطاً في تفسيره للكون بعلمية صارمة ، بل أصبح في وسعنا بفضل هذا الكشف أن نتصور وجود دور فعال يقوم به الشعور الإنساني ، في وسط الكون للمادى ، دون أن يكون في هذا التصور أى تناقض مع العلم . »^(١)

ويذهب عالم آخذ هو دتوش Jean - louis Destouches إلى حد أبعد من ذلك فيقول في لهجة توكيدية حاسمة إن الاحتمية الذرية هي واقعة أكيدة لا تقبل جدالاً ولا نقاشاً . « والواقع إن قيمة الرأى القائل بوجود حتمية صارمة في نطاق الظواهر الخاضعة للميكروفيزياء microphysique قد لا تزيد عن قيمة الرأى القائل بأن الحركة معدومة أو بأن الأرض منبسطة »^(٢) وأما إدنجتون فإنه يقرر أن الحتمية قد اختفت تدريجياً من الفيزياء النظرية ؛ ثم يستطرد فيقول بأسلوبه التهكمي الساخر : « إن نصيب الفرض القائل بالاحتمية من الصحة قد لا يزيد عن نصيب الفرض « الروكفوري » 1^{er} hypothèse roqueforiste أعنى الفرض القائل بأن القمر مصنوع من جبن الروكفور »^(٣) وفي حديث له عن « العلم والدين » أذاعه يوم ٢٣ مارس

(١) M. Lachin: « La Physique Moderne concilie le spiritualisme et le matérialisme », in « France - Orient » vol. 5, No. 47. Mars 1945. p. 21

(٢) Jean-Louis Destouches, Physique Moderne et Philosophie, Hermann & Co, Paris, 1939, p. 38

(٣) A. Eddington, « Sur le Problème du Déterminisme », trad. franç, p. 3 & p. 18

سنة ١٩٣٠ نواه يقول : « إن المدى الذى استطعنا أن نذهب إليه فى سبر أغوار الكون المادى يدلنا على أنه ليس ثمة ذرة من اليقين تؤيد القول بالاحتمية . فلم يعد هناك ما يدعو إلى الشك فى شعورنا الوجدانى بحريتنا . وحينما تنبعث من القلب الإنسانى الذى يؤرقه سر الوجود ، صرخة مدوية تقول : « فيم كل هذا ، وماذا عسى أن تكون جدواه ؟ » ، فليس من الصواب أن نحجب على هذا التساؤل بالرجوع إلى ذلك الجانب الضئيل من تجربتنا الذى يرد إلينا عن طريق بعض الأعضاء الحسية فنقول إن كل ما هناك ذرات وعماء ، وعالم مهوش يسوده قضاء صارم ... »^(١)

٢٠ — يمكننا الآن أن نتساءل عن الصلة بين تقرير مبدأ لا حتمى وبين القول بحرية الإرادة ، فإن كثيراً من العلماء قد سارعوا إلى القول بأن الإيمان بالحرية نتيجة طبيعية لما أظهرتنا عليه الفزياء الجديدة من انعدام الحتمية الصارمة . ولكن هل يعنى التسليم بأن الضرورة العلية لم تعد سائدة فى مستوى العنصر الذرى ، أو أن قوانين الطبيعة هى مجرد قوانين احتمالية ، أو أن الترابط الزمانى فى الميكانيكا التوجية هو مجرد ترابط احتمالى تترتب عليه قوانين احصائية فقط ؛ هل يعنى هذا كله أننا قد اكتشفنا فى مجال المادة نفسها ظاهرة الحرية ، أو أننا قد عثرنا (على الأقل) على واقعة تؤيد الإيمان بقدرة اللسان على الاختيار ، وتربط الروح بالطبيعة ربطاً وثيقاً ؟ هنا نجد أن بعض العلماء المعاصرين — وفى مقدمتهم جوى Guye وديراك (Dirac) — وإن كانوا لا ينسبون صراحة إلى الجسم الذرى حرية اختيار —

cf. H. Levy : «The Universe of Science», London,
Watts & Co., 1938, pp. 159-169.

لا يجدون غضاضة في أن ينسبوا إلى الطبيعة قدرة معينة على الاختيار . ولكن الغالبية العظمى من أنصار الاحتمية الجديدة يكتفون بتقرير تلك النظرية دون أن يتجاوزوا نطاق المعطيات المباشرة . بيد أنه على الرغم من هذا التردد (أو الاحتراس) من جانب بعض العلماء ، فإن من المؤكد أنه إذا صحت نظريتهم ، فإن الحتمية العلمية (المتعلقة بالمادة) ، ومن باب أولى ، الجبرية المطلقة (التي تنطبق على الروح أيضاً) لن يتزعزع كيانها تماماً . والواقع أن هذه النظرية تقرر أن الحتمية لا تسود إلا في مستوى الأشياء المرئية بالعين المجردة *au niveau macroscopique* ولكن الظاهرة المرئية بالعين المجردة ليست سوى « ظاهرة » : *phénomène* ، بالمعنى الاشتقائي للكلمة ، أعنى مجرد شيء ظاهري (أو ظاهرة) ، حتى إذا نظرنا إليها في المستوى العادي نفسه *l'échelle ordinaire* . وهذا ما يعبر عنه لويس دي بروي بقوله : « إن معظم علماء الفيزياء الكمية في الوقت الحاضر يذهبون إلى أن « حتمية » الظواهر المرئية بالعين المجردة ليست سوى مجرد وهم منشؤه حساب المتوسطات ، فهي مجرد مظهر إحصائي صرف^(١) » . وإذن فإن النشاط الانساني لا يشذ عن كل ما في الطبيعة ، لأنه يخضع كسائر العمليات الطبيعية الأخرى لقوانين إحصائية ليس لها من الحتمية إلا المظهر ، وهكذا تنتهي إلى القول بأن العلم لا يرى أية استحالة أو أي تناقض في القول بحرية الإنسان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد يكون في استطاعتنا عن هذا السبيل أن نحل مشكلة رئيسية من مشاكل الحرية ، وتلك هي المشكلة التي كثيراً

(١) Louis de Broglie : *«Physique et Microphysique»*, p.220

ما يثيرها الفلاسفة حينما يقولون إن الحرية مضادة لمبدأ السبب الكافي le principe de raison suffisante . والواقع أننا نستخلص مبادئنا من التجربة ، ولكن تجربتنا العادية لا تنصب إلا على ظواهر مرئية بالعين المجردة (ظواهر ماكروسكوبية phénomènes macroscopiques) ، أى على مجرد « مظاهر » ؛ ولهذا فإن المبادئ التى نتزعمها من تلك التجربة لا تنطوى على قيمة مطلقة كهذه التى تنسبها إليها . والحق أن تلك المبادئ قد نجت عن عادة تكونت فى مستوى معين من مستويات الواقع ، فمن الطبيعى إذن أن نراها لا تنطبق على مستوى آخر ؛ وإن كان من الممكن حينئذ يألف الإنسان مستوى الذرة لمدة طويلة أن يتكيف ذهنه مع هذا المستوى الجديد التكيف الضرورى اللازم . وهذا ما لاحظته بالفعل لويس دى بروي إذ نراه يقول : « إن كثيراً من العقول الممتازة لا تزال تردد فى أن تتخذ وجهة النظر الجديدة ، كأنما هى تخشى أن تعطى حق المواطن فى مملكة العلم لمفاهيم ك مفهوم الصدفة المحضة أو مفهوم الإمكان الخالص . بل لقد ذهب البعض إلى أنه ليس فى الإمكان التسليم بمثل هذا الموقف لأنه فى رأيهم يتعارض مع مبدأ السبب الكافي . ولكن ربما كان مرجع هذا كله فى نهاية الأمر إلى بعض عادات ذهنية معينة قد تسلطت على العقول وتأصلت فيها ، بدليل أن علماء الفيزياء من الشباب ، نظراً لأنهم قد اعتادوا منذ بداية دراساتهم أن ينظروا إلى الأشياء على طريقة الفيزياء الجديدة ، هم بعيدون فيما يظهر عن أن يجدوا فى وجهة النظر الجديدة كل تلك المشاكل التى يصطدم بها غيرهم من المتقدمين فى السن . . . » (١) .

L. de Broglie ; - Physique et Microphysique - , pp. 224 - 225. (١)

(cf. Foulquié ; - La Volonté - , p. 65.)

وهكذا نرى أن الحرية قد نفذت إلى مملكة العلم حينما تصدع بناء الحتمية القديمة ، حتى لقد قال العالم الإنجليزي السير جيمز جينز Sir James Jeans : « إن العلم لم يعد يستطيع أن يقدم لنا حججاً قاطعة لا سبيل إلى تفنيدها ضد شعورنا الفطري بحرية إرادتنا^(١) » . والواقع أنه إذا كانت الحتمية لم تعد مطلقة حتى في نطاق المادة نفسها ، فقد نكون على حق في أن نثق في الشعور الموجود لدينا عن حريتنا السيكولوجية ، وبالتالي فإنه لا بد أن يسقط كل اعتراض على نشاطنا الروحي ، بدعوى أنه خاضع لجبرية الجسم ، ما دام يتطلب دائماً مساهمة جهازنا العضوى . ومعنى هذا أن تصدع الجبرية الطبيعية يبيح للروح المتجسدة أن تتمتع بضرب من الحرية ، ما دامت الطبيعة نفسها لم تعد خاضعة لعملية صارمة . ويذهب العالم القرنسى بران إلى حد أبعد من هذا فيقول : « إن قانون الأعداد الكبيرة قد يقودنا في مجال المادة اللاعضوية إلى ضرب من الجبرية ، ولكن هذا القانون لا ينطبق على المادة العضوية التي تتكون منها الكائنات الحية ، لأن قانون الأعداد الكبيرة يفترض استقلال العناصر الذرية ، في حين أننا نلاحظ لدى الكائن الحى ، نظراً لأن لديه بنية structure قد تصل إلى المستوى الذرى ، وجود حالة من اللاتمين تمتد إلى مستوانا نحن . فالإنسان يمثل مركباً غاية في الدقة من كل هذه العناصر ، وهذا ما يسمح لنا بأن نقرر أننا لسنا مضطرين إلى أن نسلم بخضوع الكائنات الحية العليا لجبرية صارمة أو لحتمية مطلقة^(٢) .

cf. H. Levy ; « The Universe of Science », pp. 166 - 167. (١)

M. Lachin ; « La physique moderne, etc., » ; article in (١)
 « France - Orient », vol., No 47, Mars 1945, p. 22.

ولكن كيف نتصور تلك الحرية التي يميل بعض العلماء إلى نسبتها بطريقة علمية إلى الإنسان ؟ هنا نجد أن إدنجتون يحاول أن يكون عدة فروض علمية لتفسير الحرية ، لعل أخصبها تلك المحاولة التي نراه فيها يعود إلى نظرية ديكارت في تأثير الغدة الصنوبرية على الأرواح الحيوانية ، فيقول : « إن في مركز ما من مراكز المخ طريقاً سوف تتخذه بعض الذرات أو بعض عناصر العالم الطبيعي ، وهذا الطريق محدد تحديداً مباشراً بواسطة التصميم الذهني ^(١) » . ويعود العالم الانجليزي فيفترض أن عدداً صغيراً من الذرات (أو على الأقل ذرة واحدة فقط) تملك القدرة على الاتصال اتصالاً مباشراً بالتصميم الشعوري وأن هذا العدد الصغير هو الذي يقوم بدور الإبرة *aiguille* التي تشق هذا الطريق أو ذاك ، أي التي تحفر هذا المسلك أو ذاك ، فتعين السلوك الذي لا بد أن تتخذه باقي الذرات . ولكن إدنجتون يميل إلى التسليم بفرض ثالث أكثر احتمالاً ، ألا وهو أن الإرادة تؤثر على عدد كبير من الذرات ، فتتجمع هذه الذرات تحت تأثيرها على شكل مجموعة خاصة لا يتفق نظامها مع قوانين الفيزياء الجديدة ، ومن هنا فإننا ننظر إليها على أنها بعيدة كل البعد عن الاحتمال . وإذن فإن الفعل الحر — في نظر إدنجتون — هو ذلك الذي ينحصر في العمل بمقتضى الاحتمال الأضعف ^(٢) . (*moindre probabilité*) .

ولإيضاح هذه الفكرة ، يمكننا أن نورد مثالا معروفاً هو مثال السكرات الصغيرة ذات الألوان المختلفة ، فنفترض وجود وطاء زجاجي يحتوي على عشرة آلاف حبة بيضاء ، وعشرة آلاف حبة سوداء . والآن ، فإننا إذا عمدنا

(١) A. Eddington ; « *The Nature of the Physical World* » ,

p. 312. (cf. trad. franc., pp. 310 - 311).

(٢) لقد هذه النظرية من وجهة نظر علمية ، ارجع إلى كتاب الأستاذ ليفي

عن « مملكة العلم » أو « الكون كما يتصوره العلم » : —

(H. Levy ; « *The Universe of Science* » , pp. 165 - 190).

إلى قلب هذا الخليط من الحبات لمدة طويلة ، فإننا سنرى أن لون الوعاء من بعيد لن يكون أبيض ولا أسود ، بل سيكون أقرب ما يكون إلى اللون الرمادى . فإذا حاولنا أن نحسب عدد الحبات الصغيرة فى كل من القسم الأيمن والقسم الأيسر من هذا الوعاء ، لاحظنا أن فى كل منهما حوالى خمسة آلاف حبة بيضاء وخمسة آلاف حبة سوداء ، ولكن لما كان من الممكن بالنسبة لكل حبة على حدة أن توجد فى القسم الأيمن أو فى القسم الأيسر من الوعاء ، فإنه من المحتمل — على الأقل نظرياً — أن تتجمع كل الحبات البيضاء فى جانب ، وكل الحبات السوداء فى جانب آخر . بيد أن تحقق هذه الإمكانية مستبعد جداً لدرجة أننا نعدّه عملياً أقرب ما يكون إلى المستحيل . والواقع أن قوانين الصدفة لا تشمل مثل هذا التفاوت الفاسع فى توزيع تلك الكرات الصغيرة . (وإذا نظرنا إلى الحرية الإنسانية — على ضوء هذا المثال — فإننا نلاحظ أنها تنحصر فى قدرة الإرادة على تحقيق إمكانيات هى فى الواقع أقل احتمالاً من غيرها . حقاً إن هذه القدرة كائنة لدى سائر القوى الحية التى لا ينحصر وجودها فى نطاق المادة وحدها ، بمعنى أنها تميز الحياة العضوية كما تميز الروح . ولكن أكثر هذه القوى روحية إنما تقوم على إرادة الحياة التى هى إرادة جوهرية فى كل كائن حى . والحياة هى فى جوهرها انعدام الصدفة ومعارضة الاتفاق antihazard . أما الإرادة فإنها ليست سوى توجيه العناصر ذات السلوك غير المحدد ، أو ذات التوازن الثابت ، نحو غايات شعورية . وإذن فإن الشرط الأساسى للحرية ليس فقط وجود اتجاه نحو غاية ، بل وجود اختيار بين غايات مختلفة^(١) .

٢١ — رأينا مما تقدم كيف أفضت النزعات الاحتمالية الحديثة فى الفيزياء الجديدة إلى زعزعة فكرة الحتمية الصارمة ، والعودة إلى شعورنا التلقائى

— cf. Foulquié ; « La Volonté » , p. 94.

(١)

بحرية إرادتنا . وقد عبر إدنجتون عن هذه الحقيقة فقال إنه قد أصبح من المتعذر علينا الآن أن نسلم بنظرية تجعل الحياة والروح أكثر آلية من الذرة نفسها . ولكن الملاحظ أن الفلاسفة لازالوا مترددين في قبول هذا الدفاع العلمى عن الحرية ، وكأننا هم يأبون أن تكون الحرية مجرد منحة يجود بها علينا العلم ، أو مجرد صدقة استجديها من الفيزياء الحديثة . ولكن السرفى هذا التردد قد يكون مرجعه إلى أن العلماء أنفسهم ليسوا متفقين على فهم الاحتمية الجديدة ، إذ لازال بعض العلماء يرفضون الرأى الذى ينسب استواء مطلقا أو عدم اكتراث تام إلى العنصر الذرى حينما يكون بإزاء ضروب مختلفة من السلوك . فهذا ماكس بلانك Max Planck (مثلا) يقرر بصراحة « أن الحتمية التى تسود الفزياء الكية لا تقل صرامة عن حتمية الفزياء القديمة ، والتمارق الوحيد بينهما إنما يرجع إلى اختلاف الحساب والرموز فى كل منهما^(١) » . وهذا اينشتين نفسه يعلن أن « اللاتعين » indetermination الذى تظهرنا عليه القوانين الحالية لايعنى مطلقا استحالة الوصول إلى قوانين دقيقة محكمة ، فإن مشكلة العملية التجريبية لا تنطوى بالضرورة على هدم لمبدأ العملية النظرية . ومعنى هذا أننا لايمكن أن ننكرأوليا (أو قبليا) إمكان الوصول إلى قوانين علمية دقيقة فيها تترتب الحالات المستقبلية على الحالات الراهنة ، دون أن تخرج بذلك على الروح العلمية نفسها . ومن جهة أخرى فإنه ربما تكون المشكلة التى يعبر عنها مبدأ اللاتعين راجعة إلى نقص معين فى طريقتنا الخاصة فى النظر إلى الأشياء ، مما يترتب عليه ضرورة إدخال تعديل شامل على طريقتنا فى البناء النظرى ، كما حدث مثلا بالنسبة إلى الكيمياء النظرية قبل إدخال الترموديناميك وقبل اكتشاف قواعد جيز Gibbs . ويذهب عالم آخر هو لانجفان Langevin إلى حد أبعد من ذلك ، فيعارض

— Max Plauck : « Initiation à la Physique », p. 241. (١)

& (cf. Foulquié ; Ibid, p. 95).

بشدة تلك « الإباحية العقلية » (على حد تعبيره) التي اساق إليها بعض العلماء ، مستندين إلى مبدأ اللاتعين الذي اكتشفه هيزنبرج ، من أجل نسبة إرادة حرة إلى الجسيمات corpuscules والقول بوجود حرية اختيار في الطبيعة ذاتها^(١) .

بيد أن علماء آخرين - مثل دتوش Destouches - مثلاً يؤكدون أن خصوم الاحتمية الكمية (quantique) إنما يعارضون هذه النظرية الجديدة لأسباب أخرى لا تمت بصلة إلى العلم نفسه . وهؤلاء المخلصون - بدورهم - يوجهون إلى أنصار المبدأ الاحتمى الجديد نفس المأخذ فيقولون : « إن علماء الفيزياء الذين ظنوا أن في وسعهم أن يستخلصوا نتيجة لاحتمية (تقضى على كل جبرية علمية) من التقدم الذي أحرزته النظريات الكمية ، كأن هذه النتيجة وليدة التجربة نفسها أو كأنها تستند حقاً إلى العلم القائم على التجربة إنما هم في الحقيقة قد وقموا تحت تأثير بواعث فلسفية سبق تأكيدها والسمي إلى إثباتها مراراً قبل أن تظهر الفيزياء الكمية إلى حيز الوجود »^(٢) . ولكن مهما يكن من أمر هذا النزاع العلمي حول قيمة مبدأ الاحتمية ومدى ما يترتب عليه من نتائج ، فإن الفلاسفة أنفسهم لم يرحبوا كثيراً بتلك الحجة الجديدة التي تقدم بها بعض العلماء لتبرير إيماننا بالحرية . ذلك لأن الفلاسفة لاحظوا أولاً أن الحرية الصحيحة لا يمكن أن تكون مجرد « باق » reste في عملية الكون الحسابية . كما أنها لا يمكن أن تعد مجرد تعبير عن انعدام الانتظام أو الاطراد في الكون . حقا إن من شأن هذه الاحتمية الجديدة أن تقضى

Langevin; «La Notion de corpuscules et d'atomes», p. 33. (١)

F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la (٢)
Philosophie et l'histoire des Sciences, Paris; Hermann & Co,
 1941, pp. 112.113

على ادعاءات الوضعيين ، ولكنها لا تقيّدنا كثيرا في إثبات حرية الإنسان .
والواقع أن القول بوجود ضرب من "اللاتعين في نطاق الظواهر السكية لا يمكن
بأى حال أن يكون مساويا لإثبات الحرية . هذا إلى أن كلمة « لاحتمية »
indéterminisme قد تكون هي نفسها من أكثر الكلمات غموضا والتباسا ،
لأنها تحتمل معنيين مختلفين كثيرا ما ينتقل المرء من تقرير الواحد منها إلى تقرير الآخر
دون أن يشعر بالطرفة التي يقوم بها ، فها هو « لاحتمي » أولا هو العنصر الذي لا يقبل
تحديدا أو الظاهرة التي لا سبيل إلى تعيينها ، أى هو ما لا يقبل قياسا ولا تمييزا ،
كالجسم (مثلا) حينما تكون سرعته غير محددة في اللحظة التي تتوصل فيها
إلى تحديد وضعه . وتبعاً لذلك فإن « اللاحتمية » ترادف « استحالة التنبؤ »
imprévisibilité ، مادام تعريف الحتمية (كما يقول لويس دي بروي) هو
إمكانية التنبؤ بالظواهر تنبؤاً دقيقاً محكماً ^(١) .

ولكن لما كانت كلمة « لاحتمية » هي نقيض كلمة « حتمية » فإنها تنطوي
أيضا على شيء أكثر من مجرد القول باستحالة التنبؤ أو امتناع القياس .
ذلك لأن الحتمية هي النظرية التي تقرر أن كل الأحداث تتوقف على ماسبقها
من ظواهر ، بحيث أن كل موقف واقعي خاص لا يحتمل سوى نتيجة واحدة
(هي وحدها الممكنة) . وليست اللاحتمية إلا تلك النظرية التي تطرح هذه
القضية ، فهي — كما يقول إدنجتون — لا تنطوي على أية قضية إيجابية ^(٢) .
ولكن على أى أساس يقرر إدنجتون في هذا الصدد أن الحتمية فرض
لاموجب مطلقا للأخذ به ؟ ولماذا يقول إن اللاحتمية هي فكرة سلبية

(١) L. de Broglie : «Continu et Discontinu», p. 59.

(٢) A. Eddington : Sur le Problème du Déterminisme,

trad. fanô. p. 18

(cité. par Foulquié : La Volonté, p. 66)

خالصة ؟ الحق أن اصطلاح « الاحتمية » إذا كان ينطوى على التسليم بأن الأحداث الطبيعية الأولية ليست خاضعة لضرورة صارمة ، فإنه ينطوى أيضا على القول بأن للاختيار موضعا في هذا المستوى الذرى ، بمعنى أن الجسم نفسه يتمتع بشيء من الحرية .

يبد أن ثمة مغالطة خفية كثيراً ما يقع فيها عالم الفيزياء حينما ينسب إلى الجسيمات مثل هذه الحرية : لأنه إذا كان كل ما يحدث أمامنا قد يوحى بأن الجسم حر ، فإن هذا لايعنى أنه حر بالفعل ، إذ قد يكون مقيدا بعزل لاسبيل إلى تمييزها أو الوقوف عليها في للرحلة الحاضرة من مراحل التقدم العلمى . ولكن أنصار الاحتمية الجديدة لايعدمون حجة الرد على هذا الاعتراض ، فإن اللاتعين الذى يتحدثون عنه ليس عارضا بل هو « جوهرى » ، وهذا هو الرأى الذى يذهب إليه لويس دى بروى حينما يقول : « لقد ثبت فعلا أن القوانين الاحتمالية التى توصلت إليها لليكانيكا التوجية والكمية الجديدة ، فيما يتعلق بالظواهر الأولية ، وهى قوانين قد تم التحقق من صحتها عن طريق التجربة نفسها ، لا يمكن تأويلها فى صورتها الحالية بإرجاعها إلى جهلنا بالقيم الحقيقية لبعض المتغيرات المجهولة ^(١) .

ولكن لويس دى بروى نفسه قد تراجع عن هذه الفسكرة فى أبحاثه العلمية المتأخرة ، فتنازل عن تمسكه بالمبدأ الاحتمى .

فهل يكون معنى هذا أن علينا الآن أن نسلم بوجود « بدايات مطلقة » commencements absolus مما يترتب عليه بالضرورة أن تراجع مبادئ العقل نفسه ؟ هذا ما يذهب إليه بعض المفكرين المعاصرين فيقولون إن عقلنا قد تكون بفعل احتكاكه المستمر واتصاله للباشر بالظواهر الكونية

cf. L. de Broglie. Physique & Microphysique.

pp. 221-222.

في مستوى العين المجردة (à l'échelle macroscopique) ولكن عليه الآن أن
يسلم بالوقائع التي يكتشفها في مستوى المجهز: (à l'échelle microscopique)^(١).
بيد أن ثمة علماء آخرين يؤثرون أن يمدلوا من مفهوم تلك الظاهرة الأولية
التي يصف لنا علماء الفيزياء الجديدة سلوكها العجيب، وهم لذلك يقررون أن
الجسيم المزعوم (على حد تعبير لانجفان Langevin) لا يمر عن فردية نقطة
فيزيائية يمكن تمثيلها بنقطة مادية، وإنما الواقع (كما يقول هنري مينور
Henri Minier) أن « الموجة » هي الشيء الحقيقي (الواقعي)، لا تأويلها
الجسمي^(٢). وعلى كل حال، فإننا لن نستطيع أن نقطع بشيء في هذا الصدد،
ولكننا نقتصر على القول بأنه لم يثبت علمياً حتى الآن أن مبدأ الجبرية لم
يعد سارياً في العالم المادي، أو أن الحتمية قد فقدت كل قيمتها العلمية كبداً
نظري يسمح لنا بفهم الظواهر الطبيعية.

٢٢- ولكن حتى لو افترضنا أن حتمية المادة ليست مطلقة، فإننا لن
نصل عن هذا الطريق إلى فهم الحرية بمعناها الصحيح لأن الحرية الحقيقية هي
إلى حد ما مناقضة لذلك اللاتعيين (أو الاتحاد) الذي ينسبونه إلى الجسيمات
المادية. فبينما نرى أن تلك الجسيمات تتحرك من غير علة وتنتقل بدون أدنى
سبب، نجد على العكس أن الحرية تفترض وجود العقل الذي يفصل في العالم
والأسباب. ومعنى هذا أن الفعل الحر لا ينبثق من لا شيء، وإنما هو ناتج عن أسباب
معقولة لولاها لما كان ثمة موضع للتحدث عن وجود « حرية » بل عن
« آلية ذاتية » automatisme فحسب.

cf. J.L. Destouches : Principes Fondamentaux. pp. (١)

143 — 144.

cf. F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la (٢)

philosophie et l'histoire des sciences, 1941, p. 110.

ولكن هب أننا اطرحنا كل نظرية تحاول أن تقيم نوطاً من الشكافؤ بين الحرية واللاحتمية ، مع قبولنا في الوقت نفسه لمبدأ لاحتمية العلل الفاعلية ، أفلمن يكون في وسعنا عندئذ أن نفسر فعل العلل الغائية ، وعلى الأخص فعل تلك الملل الغائية في نطاق النشاط الإنساني الحر حيث تتخذ صورة أسباب معقولة أو بواعث عقلية مرادة ؟ ألن يكون في وسعنا أن نقول (خصوصاً إذا كانت لاحتمية الجسيمات موضع شك حتى الآن من قبل بعض العلماء) إنه لما كان العنصر المادى غير مجبر على أن يأخذ هذا الاتجاه أو ذاك ، فإنه تحت تأثير الصورة « forme » ، أو « الفكرة الموجهة » : (*idée directrice*) يأخذ بالفعل هذا الاتجاه أو ذاك ؟ — ولكننا سنصطدم هنا من جديد بمسألة الصلة بين الروح والجسد ، إذ كيف يمكن أن تؤثر حقيقة روحية في المادة ، أو كيف يمكن للعقل أن ينزع المادة من لاتحددها الأصل أو يخرجها عن حالتها الأولى من اللاتعين ؟ الواقع أنه لاسبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا إذا اطرحنا الثنائية الديكارتية بين المادة والروح ، لكي تأخذ بنظرية ميتافيزيقية جديدة في الصلة بين الإنسان والعالم . وهنا قد يكون في وسعنا أن نهيب بفكرة إدنجتون في تأثير التصميم الإرادى على عناصر الذرة ، فنقول مع العالم الإنجليزى الكبير بأن « نسيج الكون هو من نسيج الروح » ^(١) وهكذا ننتهى إلى القول بأن في الإمكان أن تتصور طبيعة الكون على أنها ليست غريبة على الإطلاق مما يحس به شعورنا أو يستشعره ضميرنا .

ومهما يكن من شيء فإننا نعتقد أنه من الخطأ أن نربط مصير الحرية بمسألة الاحتمية الطبيعية (أو اللاتعين الفزيائى) لأنه حتى لو صحت تلك الاحتمية الفزيائية ، فإنها لن تعطينا فكرة واضحة عن الحرية بمعناها الحقيقى .

وفضلا عن ذلك فإن الحتمية الطبيعية لا تنفضى بالضرورة إلى حتمية سيكولوجية؛ لأنه حتى لو كانت المادة خاضعة لحتمية صارمة ، فإن في وسعنا أن نتحرر من هذه الحتمية عن طريق الفكر نفسه ، لأننا حينما نعرف الآثار الضرورية التي تترتب على علل معينة ، فإننا قد نستطيع أن نعمل على إحداث شيء يمكن به مواجهة تلك العلل بطريقة منهجية ، أو قد نستطيع أن نتوصل إلى تحاشيها وعدم الوقوع تحت طائلتها ، وبذلك تتمكن من السيطرة على الحقيقة المادية ، والتحكم في ذواتنا . ومن جهة أخرى ، فإنه لولا تلك الحتمية ، لما استطاع الإنسان أن يجد سنداً حقيقياً أو دعامة قوية لنشاطه الحر نفسه ، لأنه كلما اعترف الإنسان بالضرورة *nécessité* السائدة في الطبيعة زادت قدرته على اكتشاف وسائل جديدة للاستفادة من الطبيعة واستغلال تلك الضرورة نفسها لمصلحته هو^(١) .

والواقع أن الطبيعة تكشف لنا عن استعداد بطيء مستمر من شأنه أن يمهّد الطريق أمام الحرية نفسها . حقاً إن للاحتمية (أو لاتمين) الجزئية المادى ليست هي الحرية ، ولكنها تكشف عن طبيعة احتمالية لانعرف الجلود والصرامة ، وهذه الطبيعة تؤذن بعالم الحرية . وإذا كان الجسم الحى هو نفسه ليس من الحرية فى شيء ، فإن تجمع الطاقة الانفجارية لا يعنى فى نهاية الأمر سوى ازدياد الإمكانيات وتمهيد السبيل لظهور مراكر اختيار . وفضلاً عن ذلك فإن اكتساب العالم الحيوانى لصفة الاستقلال الذاتى *autonomie* الناشئة عن امتلاكه لأجهزة فسيولوجية كثيرة ، مما يسمح للفرد بتنظيم تغذيته ، وحرارته ، وحركته ، وحمياته التبادلية ، هذا كله قد لا يمكن تسميته بالحرية ، ولكنه يمهّد السبيل لاستقلال جسمى هو الأداة الأولى لتحقيق الاستقلال الروحى الذى تتميز به الحرية الحقيقية .

(١) et P. Valéry : «Moralités» ,Gallimard, 1932, pp 34-35

بيد أن الحرية لا يمكن أن تخرج من هذه المراحل التمهيدية كنتيجة طبيعية ضرورية ، لأن من الخطأ أن تتصور الحرية على أنها ثمرة تخرج من زهرة الطبيعة ، أو مركب صناعي يتم إنتاجه في معمل الطبيعة . حقا إن الحرية لا بد أن تحتك بالقوى الطبيعية التي تصطدم بها كل حياة جسمية تتحقق في الزمان والمكان ، ولكنها تعبر أولا وقبل كل شيء عن ذلك النشاط الإنساني الذي تقوم به شخصية حية تريد أن تحقق وجودها في عالم روحي يأتلف من ذوات حرة وموجودات فاعلة . فالحرية مظهر لصراع إنساني مستمر فيه يحاول للراء أن ينتصر على كثير من العوائق التي قد تخنق فيه ابتثاق الشخصية ، ولهذا فأننا نلاحظ أن الحرية وثيقة الصلة دائما بعملية تكوين الشخصية أو اختيار الذات . وإذن فإن الشخصية هي التي تجعل من نفسها موجوداً حراً ، بعد أن تكون اختارت لنفسها أن تكون حرة . وهذا معناه أنها لا تجد الحرية في مكان ما ، كشيء مكوّن أو معد من ذي قبل ، بل لا بد لها من أن تعمل بنفسها على اكتساب تلك الحرية . وليس في العالم شيء يمكن أن يضمن لها أن تظل حرة ، اللهم إلا إذا عملت هي نفسها على أن تتجاوز بوجودها محققة « تجربة الحرية » ، وهي تجربة أليمة قد لا تخلو من صراع وتضحية وسمى مستمر^(١) .

وعلى كل حال ، فإن دراستنا لفكرة الحتمية العلمية قد قادتنا إلى اعتبار فكرة الحرية (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) . وربما كان من فضل العلم الحديث على العالم أنه قد بصره بزوال التناقض المطلق بين العلم والشعور الإنساني ، مما ترتب عليه التقريب بين وجهات النظر المتباعدة ... يقول العالم الإنجليزي المعروف جيمس جينز « إن السببية الصارمة ليس لها الآن مكان في صورة الكون التي يعرضها علينا علم الطبيعة الحديث . وقد نتج من ذلك أن صار في هذه الصورة أكثر مما كان في صورة الكون الآلية القديمة ، متسع للحياة والشعور يقومان فيه مع الصفات الأخرى التي نقرنها عادة بهما مثل

الإرادة الحرة والمقدرة على تغيير الكون إلى حد ما بوجودنا فيه ..»^(١) .
ولكن أنصار الحتمية العلمية لا يريدون أن يتراجعوا أمام هذه الحقائق
الجديدة التي كشف عنها العلم الحديث ، ولهذا نراهم يعمدون إلى دراسة الحرية
الإنسانية نفسها لكي يبينوا لنا أنها تتناقض مع مبدأين هاميين من مبادئ
العلم هما مبدأ العلية ، ومبدأ بقاء الطاقة . أما عن مجموع الطاقة فإن من المؤكد
أنه لن يزيد أو ينقص لوجود ظاهرة الحرية ، لأن الفعل الحر إنما يغير فقط
من مجرى الطاقة ، أعني أنها ستكون خاضعة في اتجاهها لحركة (أو تأثير)
التصورات العقلية التي تتطلب بالضرورة طاقة فزيائية . وأما عن مبدأ العلية
فانه قد لا يتفق مع القول بحرية عدم الكثرات *indifférence* ولكنه يتفق
مع الحرية العقلية التي ينادى بها بعض الفلاسفة ، وإن كانت هذه الحرية قد
تستحيل أحيانا إلى مجرد حتمية سيكولوجية .

(١) « الكون الغامض » سير جيمس جينز (ترجمة عبد الحميد حمدي مرمي)

القاهرة سنة ١٩٤٢ ص ٣٢ .

الفصل الخامس

الحتمية السيكلوجية

٢٣ — رأينا فيما تقدم أن الحتمية العلمية قد حاولت أن تطبق على العالم السيكلوجي مبدأ الحتمية السائد في العالم الطبيعي ، بدعوى أن الإنسان مجرد جزء من أجزاء الطبيعة ، فمن الممكن أن نتنبأ بسلوكه على نحو ما نتنبأ بما سيقع من الأحداث في الطبيعة ^(١) . ولكننا قد رأينا أيضا كيف تعرض مبدأ الحتمية نفسه لنقد شديد من قبل العلماء المحدثين ، مما حدا بالكثيرين إلى التردد في تعميم مبدأ التفسير الآلي وتطبيق العلية الميكانيكية على الإنسان نفسه . ولكن رفض فكرة « الضرورة الخارجية » لا يعنى إنكار « الحتمية » في شتى صورها ، فإن الضرورة قد تتخذ صورة باطنة فتصبع « الحتمية سيكلوجية » *déterminisme psychologique* مؤداها أن كل نشاطنا الإرادي متوقف بالضرورة على حالاتنا النفسية السابقة ، سواء أكانت وجدانية كالرغبات والأهواء ، أم إدراكية كالتصورات والأفكار . والواقع أن سائر ضروب الحتمية (كما لاحظ برجسون) ، يستوى في ذلك أن تكون فزيائية أو فيسيولوجية أو اقتصادية (كحتمية كارل ماركس مثلا) ، إنما ترجع في نهاية الأمر إلى الحتمية السيكلوجية ^(٢) . وقد شاهدنا في فصل سابق بعض صور هذه الحتمية على نحو ما تتمثل عند هوبز ، وهمل ، وتين ، وسبنسر ، ولكننا نريد هنا أن نعرض لدراسة الحتمية السيكلوجية على ضوء

(١) يلاحظ هنا أن الحتمية العلمية تتخذ صورة فيسيولوجية ، مادامت كل حياتنا النفسية ستكون خاضعة للضرورة العضوية التي هي مظهر آخر للحتمية الطبيعية .

cf. J. Wahl : Traité de Métaphysique p. 529.

(٢)

نقدنا لفكرة حرية الاستواء أو اللامبالاة أو عدم الاكتراث
. *liberté d'indifférence*

وهنا نجد أن ديكارت هو أول فيلسوف بين المحدثين اهتم بدراسة حرية
عدم الاكتراث ، إن لم يكن أول فيلسوف غنى بتحديد معنى الحرية على
الإطلاق . ولسنا نغنى أن أحداً لم يهتم بهذه المشكلة من قبله ، ولكننا نغنى
أننا نجد عند ديكارت لأول مرة في تاريخ الفلسفة دراسة ميتا فيزيقية حقيقية
لمشكلة الحرية . ولكن ماذا يعنى ديكارت بالحرية ؟ نحن نعلم أن الروح عند
ديكارت ليست منفعة *Passif* فقط ، بل هى فاعلة أيضا . ولكن إذا كان
العقل *l'entendement* عنده شيئا محددًا مقيدًا ، نظرًا لما فى أفكارنا من
تسلسل ضرورى ، فإن الإرادة عنده حرة ، نظرًا لأنها تعلو على العقل وعلى
قوانينه الضرورية . فللافكار طابع متناه ، فى حين أن للإرادة طابعاً
لامتناهياً . وأما الحرية فإنها عند ديكارت أقرب ما تكون إلى « معجزة »
Miracle ، لأن مثلها كمثل الخلق من العدم . ويعرف ديكارت الحرية بأنها
« القدرة على فعل هذا الشيء أو الامتناع عن فعله »^(١) ، وليكن هذه القدرة
عنده بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد حالة استواء أو عدم اكتراث
أو حياد مطلق . يقول ديكارت نفسه : « إن عدم الاكتراث » الذى أشعر
به حينما لا أكون مدفوعاً إلى اختيار هذا الجواب أو ذاك تحت تأثير أية قوة
مسببة (أو أى مبرر عقلى) هو أدنى درجة من درجات الحرية^(٢) . حقا إن
الإرادة قبل الفعل « حرة » دائماً ، لأن لديها القدرة على الاختيار فيما بين شيئين
متعارضين ، ولكنها ليست دائماً فى حالة استواء أو عدم مبالاة . والواقع أن
المشكلة لا تنحصر فى معرفة ما إذا كنا أحراراً حينما نريد بدون أدنى باعث ،

(١) « التأملات الفلسفية » ٤ Descartes : Méditations, I ve

(٢) Descartes : Ibid

وهو في الحقيقة مالا قيمة له ، بل المهم أن نعرف ما إذا كنا أحراراً حين نعمل تحت تأثير بعض البواعث ، كما هو الحال حينما نكون بصدد أفعال حسنة أو سيئة . والرأى الذى يذهب إليه ديكارت في هذا الصدد هو أن البواعث قلما تقضى على الإرادة ، حتى لقد يكون في وسعنا أن نقول إنه كلما كانت البواعث حاسمة ومعقولة ، كانت الإرادة حرة بكل معنى الكلمة ، وإن استحال عندئذ أن تكون في حالة استواء أو عدم اكتراث ، بل لهذا السبب عينه وهو أنها ليست في حالة استواء أو عدم اكتراث . والحق أنه لما كان من الممكن أحيانا ألا ينتبه الإنسان انتباها تاما إلى الأشياء التى يجب عليه أن يحققها ، فانه لأمر طيب أن يتوفر لديه مثل هذا الإنتباه ، وأن تنقاد إرادته بالتالى لنور العقل ، فلا تظل في حالة استواء أو عدم مبالاة^(١) . وإذن فإن كل نقص في مدى عدم اكترائنا لا يعنى أى نقص في حريتنا ، بل الصحيح عند ديكارت أن الحرية لا يمكن أن تنحصر في هذا الحياد العقلي أو تلك اللامبالاة .

بيد أن كلمة استواء (indifférence) تحتل في نظر ديكارت معنيين مختلفتين : ففي تأملاته الرابعة نراه يقول : « إن حرية الاستواء (أو عدم الاكتراث) هي أدنى درجة من درجات الحرية ، وهى بهذا المعنى تعبر عن نقص في المعرفة أكثر مما تعبر عن كمال في الارادة » . فنحن هنا بصدد تلك الحالة التى تجسد الارادة نفسها بازائها حينما لا يكون لديها من المعرفة الكافية عما هو حق أو ما هو حسن ، ما يدفعها إلى اختيار هذا أو ذاك . ولكن ديكارت يعود فيقرر أنه ربما يقصد البعض بكلمة « استواء » indifférence تلك المملكة الوضعية أو القدرة الإيجابية الموجودة لدينا والتى بمقتضاها نستطيع أن نختار هذا أو ذاك ؛ ومثل هذه القدرة لا تتمثل في حالة

الاختيار التعسفي بحسب ، بل حتى في الحالات التي يكون فيها لدينا مبرر واضح للفعل ، مما لا يدع مجالاً لأي تردد^(١) . ولهذا نرى ديكارت يستعمل كلمة « استواء » (أو حياد عقلي) كمرادف لكلمة « حرية » بمعناها الواسع . ولكن ربما كان هذا الاستعمال راجعاً إلى اشتداد حدة الخلافات الدينية في سنة ١٦٤٤ حول هذا المصطلح ، مما حدا بديكارت إلى استعمال هذه الكلمة رضيةً لمخصومه ، خصوصاً من بين اليسوعيين^(٢) .

والواقع أن ديكارت قد فرق تفرقة واضحة بين نوعين من الحرية : حرية تقوم على لا تحدد الإرادة (وتلك هي حرية الاستواء) وحرية تقوم على تحديد الإرادة (وتلك هي الحرية المعقولة التي تقترب إلى حد ما من نظرية سقراط والرواقيين في الحرية) . وهذان النوعان من الحرية يختلفان درجة وقيمة ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أم بالنسبة إلى الله . فعند الموجود اللانهائي (أو الله) نجد أن الحرية تقوم على لا تحدد الإرادة (indétermination absolue) لأن الله لا يمكن أن يخضع لأيّة بواعث خارجية ، ما دامت الحقائق الأبدية هي نفسها تتوقف عليه . فالحرية الإلهية هي حرية استواء أو عدم أكثرات ، وما يعد أدنى درجة من درجات الحرية عند الإنسان هو بعينه جوهر الحرية الإلهية . ولكن ديكارت يعود فيجعل من هاتين الحريتين المختلفتين لحظتين متعاقبتين أو مرحلتين مختلفتين من مراحل الفعل الإداري ، أو الفعل الحر (مادام ثمة هوية بين الإرادة والحرية) . وهنا تنقلب اللحظة السفلى فتصبح مجرد لحظة سابقة أو مرحلة أولية ، إذ في اللحظة التي يدرك فيها الإنسان أن عليه أن يتخذ تصميماً ، تكون حريته في حالة استواء ، مادام لم يفحص بعد

Résumé dd' une Lettre à Mersenne, du 26 Mai 1641 : (١)

Adam & Tannery, tome III, pp. 873-881

cf. E. Gilson: «La Doctrine Cartésienne de la liberté» (٢)

et la Théologie», 2e partie. ch. IV

سائر مبررات الفعل ، ولكن الأفكار سرمان ما تتضح شيئاً فشيئاً ، فاذا ما ازداد النور العقلي الذي تعمل الإرادة على هديته ، ابثق الميل الإراديّ بشكل أظهر وأوضح ، وعندئذ لا تلبث الحرية السفلى الأولية أن تفسح الطريق شيئاً فشيئاً أمام تلك الحرية العليا المتأخرة ، وهي الحرية القائمة على تحديد الارادة . فحرية الاستواء عند ديكارت هي حرية دنيا سابقة ، بينما حرية العقل هي حرية عليا لا حقه ^(١) .

أما فيما يتعلق بقدرتنا على فعل الشر ، فإن الأصل فيها لا يرجع إلى ماهية الحرية ، لأن الحرية لا تستيعب بالضرورة (عند ديكارت) القدرة على السقوط ، بل إن القدرة على السقوط إنما ترجع إلى نقص حريتنا ، من حيث أنها مشوبة دائماً بعدم اكتراث . وهذه الحالة ، بدورها ، ناجمة عن النقص الذي يتسم به عقلنا . وإذن فإن الخطيئة ليست جهلاً محضاً - كما كان يتوهم سقراط - ولكن الجهل مع ذلك شرط من شروطها . وتبعاً لذلك فإن الجهل وعدم الاكتراث هما شرطا الخطيئة ، ولكنهما ليسا بالضرورة شرطى الحرية ، لأن الحرية لا تنحصر في تلك الحالة السلبية التي لسميها بالاستواء أو عدم الاكتراث ، بل هي في الحقيقة عبارة عن قدرة واقعية إيجابية على أن نحدد ذاتنا ونفصل في وجودنا . أما هذه القدرة فإننا لا نعرفها إلا عن طريق شعورنا المباشر بها في عين اللحظة التي نمارسها فعلاً . « فالحرية تعرف بدون برهان أو دليل ، وذلك بالتجربة التي لدينا عنها ، لا بشيء آخر . » ^(٢) . ولكن على الرغم من أن الحرية تنكشف لنا بطريق مباشر ، فإنها لا تخلو من طابع مستغلق يجعل منها شيئاً لا سبيل إلى فهمه ، وذلك لأنها كما قلنا لا متناهية ، والمتناهي وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً لإدراك أو فهم عقلي .

Jean Wahl: «Traité de Métaphysique», pp 533-534. (١)

Descartes: «Principes de la philosophie», I., 39 (٢)

٢٤ — رأينا مما تقدم أن ديكارت لم يأخذ بنظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث ، لأنه أبى أن ينظر إلى الحرية على أنها مجرد اختيار تعسفى محض بين فعلين مختلفين دون ما أدنى مسوغ أو مبرر . ولكن هذا رأى الذى انتصر له بعض اللاهوتيين فى العصور الوسطى لم يعدم نصيرا فى العصر الحديث فى شخص بوسويه « Bossuet » (وتوماس ريد Thomas Reid فيما بعد) . وهنا نجد أن أنصار هذا الرأى يضحون بالعقل على مذهب الحرية : إذ يقولون بأن الإرادة مستقلة فى فعلها عن سائر البواعث . وهذا ما يسيّر منه بوسويه بقوله « كلما بحثت فى ذاتى عن اللبر الذى يحفزنى إلى العمل ، زاد شعورى بأن ليس ثمة علة لتعلى سوى إرادتى وحدها : وبالتالي فإننى أشعر بحريتى شعورا واضحا ؛ تلك الحرية التى تنحصر فى هذا الاختيار ذاته . وهذا ما يجعلنى أدرك أننى قد خلقت على صورة الله ومثاله ، إذ لم يكن فى اللادة شئ يدفع بالله إلى أن يحركها بدلا من أن يدعها غارقة فى السكون ، بل لم يكن فيها ثمة شئ يدفعه إلى أن يحركها فى هذا الاتجاه أو ذاك ، وإنما كانت إرادة الله وحدها هى علة هذا الفعل [أى خلق الله للعالم] ، ولهذا السبب فإن الله يبدو لى حراً بأرفع معانى الحرية . » ^(١) ولكن القول باستقلال الإرادة عن البواعث يحتمل معنيين : فإما أن يكون مرجع الاستواء (أو عدم الاكتراث) إلى أن البواعث غير مختلفة (أو غير متباينة) ، بمعنى أنه ليس ثمة باعث للفعل أو للامتناع عن الفعل ، أو أن البواعث نفسها متكافئة ، وفى هذه الحالة لن يكون ثمة حرية إلا فى الحالات المشبهة ، أى حيث لا يوجد تمايز أو اختلاف ؛ وإما أن تكون الحرية باطنة فى الإرادة ذاتها ، على اعتبار أن الإرادة محايدة (أو غير مكترثة) بإزاء البواعث ، أو بالأحرى على اعتبار أن فى وسع الإرادة أن تأخذ بأضعف البواعث أو بأقواها حسبما يرتئى لها .

Bossuet: Traité du Libre-Arbitre, ch II.

(١)

(م ٩ — مشكلة الحرية)

ولكن على أى أساس يقرر أنصار هذا الرأى أن الارادة تملك مثل هذه القدرة على الاختيار ، بدون باعث ، أو وفقا للباعث الضعيف أحيانا ؟ هنا يقول أصحاب حرية عدم الاكتراث : إن التجربة نفسها تدلنا على أن فى وسعنا أن نحرك يدنا أو أن ندعها ساكنة ، ونحركها أو نتركها ساكنة ليس له من مبرر سوى إرادتنا ذاتها . ولكننا لو رجعنا إلى حياتنا العملية لوجدنا أن مثل هذه الحرية لا تكاد تظهر إلا فى الحالات التى تكون فيها بصدد أفعال لا قيمة لها ؛ وحتى فى مثل هذه الأحوال فقد لا يكون من العسير أن نعثر على باعث يفسر لنا لماذا اخترنا أن نحقق هذا الفعل المعين دون غيره . حقا إن القائلين بحرية الاستواء يتوهمون أن المرء قد يجد نفسه أحيانا فى موقف « حمار بوريدان » (âne de Buridan) الذى لو لا تمتعه بحرية عدم الاكتراث لمات جوعا دون أن يجد مبررا لاختيار واحدة من حزمى العلف المتكافئين) . ولكن الواقع أن الإنسان لا يعرف مثل هذه الحالة المطلقة من الاستواء بل الصحيح أن حرية عدم المبالاة هى تقرير لحرية مطلقة بمقتضاها لن نكون شيئا ، ولن نريد شيئا ، ولن نفعل شيئا ، لأنه حيث توجد لاجبرية مطلقة فلا بد أن توجد أيضا نزعة « لا تتحدد شامل » Indétermination totale . وإذا كانت بعض الأحرار والفوضويين « anarchistes » لازالوا يتصورون حرية الفكر والفعل على هذا النمط ، فإن فى وسعنا أن نرد عليهم بأن نقول إن الإنسان لا يعرف مطلقا مثل هذه الحالة من التوازن . حينما نحاول أن ندخل فى روع الإنسان أن هذا التوازن المطلق ممكن فعلا، فإننا بذلك إنما نعميه عن حقيقة تصميماته الارادية المتعاقبة، أو قد ندفع به إلى عشق تلك الحالة النفسية المميته ، حالة اللامبالاة أو عدم الاكتراث ^(١) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا (كما سبق أن لاحظنا) لا نشعر فى أنفسنا بأننا أحرار حينما لا نكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى

الفعل ، بل (على العكس) نحن لا نشعر بحريتنا إلا حينما يكون لدينا شعور واضح بتلك البواعث . حقاً إنه قد يكون من العسير أحياناً أن تتوصل إلى تحديد الباعث الحقيقي الذى يدفعنا إلى الفعل ، ولكن هذا لا يعنى بحال أننا نعمل بدون أدنى باعث ، أو أن الفعل الارادى هو مجرد فعل تعسفى أو هوى تحكى مطلق . ولو كان الأمر كذلك ، لكنت الحرية (كما لاحظ ليبنتس) هى الملكة التى تنزل بنا إلى مستوى أدنى بكثير من مستوى الحيوانات نفسها ^(١) .

يبد أن بعض المفكرين المحدثين - وعلى الأخص لافل Lavelle - يذهبون إلى أنه من الأهمية بمكان أن نحتفظ لحرية عدم الاكتراث بدورها الفعال فى صميم النشاط الإنسانى . حقاً إن هذه الحرية ليست سوى قوة محضة « une si mple puissance » ولكنها تنطوى على كسب سلبي قوامه تحررنا من سائر الموضوعات وكافة الرغبات ، فهى بذلك شرط أساسى لابد منه لكل نشاط إنسانى حر . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن حرية الاستواء تتضمن عودة الذات المريدة من مرحلة الاختيار نفسها إلى إمكانية كل اختيار ، فهى رجعة من « التحدد » détermination إلى إمكانية التحدد ، أو من النشاط الجزئى إلى الامكان ككل ^(٢) وإذا كانت الحرية كثيراً ما تبدو كأنها هى مجرد عدم أو لا شئ ، فذلك لأنها عود مستمر إلى الصفر : un incessant retour à zéro ، ولكننا هنا بإزاء « صفر » فاعل خلاق ، لأننا بإزاء الإمكانية على الفعل أو القدرة على الخلق ، منظورا إليها فى طابعها المطلق الخالص . والواقع أن للحرية طابعاً سلبياً يجعل منها حقيقة لا سبيل إلى تحديدها، إذ من المستحيل أن ندعجها فى إحدى صور الوجود التى سبق تحقيقها .

(١) Leibniz : «Nouveaux Essais», liv. II. ch. 21, § 16

cf. L. Lavelle : «Traité des Valeurs», t. I., p. 457. (٢)

ولهذا فإن الحرية كثيرا ما تقطع صلتها بالماضى ، كأنما هي تريد أن تكون بداية مطلقة — لا مجرد نتيجة لاحقة — وعندئذ يحاول الموجود الحر أن يطرح عنه العادة والذاكرة لكي يعود إلى الأصل الأول للوجود الذى يريد أن يكونه ، وكأن كل حياته السابقة ليست سوى سلسلة يريد أن يتحرر من أسرها ، أو قد يكفى أن ينساها لكي يتخلص منها . وكل الوسائل المتبعة للوصول إلى التطهير *purification* ليست سوى وسائل يقصدها العودة بنا إلى نشاطنا الحر الأولى ، أى إلى تلك الممارسة الأولية للحرية *exercice de la liberté* لأن وجودنا الدائى إنما ينبثق من هذه الممارسة نفسها . وليس شعورنا بالحرية عند ممارستنا لنشاطنا الدائى أو لقاعليتنا الخاصة ، سوى شعور بالفعل الخالق نفسه ، من حيث أننا نقبل أن نشارك فيه . وهكذا ينتهى « لافل » إلى القول بأن الحرية هي عود إلى صفر القوة المحضة التى تأخذ طاقها فى كل لحظة مسئولية الخلق . وليس ثمة إلساف لا يستيقظ فى الصباح مستعدا لأن يبتدىء من جديد حياته كلها بدلا من أن يكتب بمواصلتها . ولكن هذا حلم كاذب لو أننا لسينا أن علينا أيضا أن نواصل حياتنا ، وأن نتقبل شروط للمشاركة . وهذه المشاركة هى التى تضع بين أيدينا مصير السكون بأسره ، وكأنما هو شيء خاضع لسيطرتنا ، قابل للتغير تحت إمكانياتنا ^(١) . والخلاصة أن الحرية فى أصلها إمكانية الامكانيات ، فهى لا تنفصل إذن عن تلك القدرة المحضة التى يتصورها القائلون بحرية الاختيار على صورة اللاتحدد أو عدم الاكتراث .

٢٥ — يمكننا الآن أن نعلم إلى دراسة الجبرية السيكلولوجية ، خصوصا وأن القائلين بهذه الجبرية (وفى مقدمتهم ليبنتس) قد شاءوا أن يعارضوا بها نظرية القائلين بحرية الاستواء أو عدم الاكتراث . وهنا نجد أن الجبرية

الميكولوجية تقوم أولاً وبالذات على أساس القول بأن الإرادة مشروطة بالبواعث، أو أن البواعث هي التي تحركنا إلى العمل، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعا. فالإرادة — في نظر أصحاب هذا الرأي — أقرب ما تكون إلى ميزان ترجع فيه بالضرورة الكفة الثقيلة، والباعث القوي هو ذلك النقل الكبير الذي لولاه لظلت الكفتان في تذبذب مستمر دون أن ترجع واحدة منهما. وتبعاً لذلك، فإن الحرية لا يمكن أن تنحصر في انعدام البواعث، وكأن في وسع الإرادة أن تعمل بدون أدنى مسوغ أو مبرر. « إن عدم الاكترات — كما يقول ليبنس — هو وليد الجهل، فكما كان المرء حكيماً، كان فعله أكمل تحديداً وأكثر جبرية. . والواقع أن كل أفعالنا ذات طابع حتمي، ولا أثر فيها لطابع الاستواء أو الحياد التام، إذ أن نمة دائماً مبرراً فينا أو مسوغاً يحركنا إلى العمل. وإذن فلا شيء يمكن أن يتحقق بدون سبب؛ وبالتالي فإن حرية عدم الاكترات مستحيلة، وهي لا توجد حتى لدى الله نفسه ^(١) ».

وهنا قد يعترض أنصار الحرية المطلقة بقولهم إن الإرادة تتميز بقدرة تسمح لها بأن تعمل في استقلال تام عن البواعث، ولكن ليبنس يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه لا وجود لتلك القوة السحرية المزعومة التي هي أقرب ما تكون إلى القوى الخفية أو الكيفيات الغيبية occultes : قوة الإرادة التي لا تعرف عقلاً ولا نظاماً ^(٢) وإذا كانت الحرية موجودة حقاً، فإن وجودها إنما يتمثل في اللحظة التي تعمل فيها وفقاً لبواعث. ومعنى هذا أن البواعث لا تقضي على كيان الحرية، بل هي السند الذي تركز إليه وتقوم على دعائمه. وأما الترابط الموجود بين البواعث، أعني ارتباط العلل بالمعلولات،

Leibniz : «Théodicée», 148, §149 (١)

Leibniz : «Nouveaux Essais», liv. II., ch 12, p. 47. (٢)

فليس من شأنه في نظر ليبنتس أن يولد قضاء صارما لا يمحتمل ، بل هو يمدنا بالوسيلة اللازمة لإعلاء حريتنا والتسامي بها ، وهذه الوسيلة تنحصر في إمداد الكائن الحر بمعرفة أسباب أفعاله ، وهي المعرفة اللازمة لتحقيق الفعل الإرادي . والواقع أنه « لكي يصبح أن نطلق على الأفعال صفة الحرية ، ينبغي لتلك الأفعال أن تكون في آن واجد تلقائية ووليدة تأمل أو تدبر عقلي » ، فالحرية عند ليبنتس هي « تلقائية الكائن الناطق (أو العاقل) » ^(١) وبعبارة أخرى فإن العقل هو روح الحرية ، لأن الفعل لا يصبح حراً إلا إذا انضاف الطابع العقلي إلى النشاط التلقائي .

ثم يعود ليبنتس فيتساءل قائلاً : « لأن إرادة الكائن العاقل مطابقة دائماً لمجموعة من البواعث ، هل يصبح لنا أن نقول تبعاً لذلك إن تلك الإرادة ليست حرة ؟ كلا لا ريب ، فإن البواعث التي تحفزني إلى العمل هي بواعثي أنا ، وحينما أعمل وفقاً لها فأنا أنصت لصوت نفسي وأعمل ما عليه على إرادتي ، وليست الحرية أولاً وآخرأ سوى توقي على ذاتي واستنادي إلى نفسي — ولكن إذا كانت بواعثي مجرد أهواء *passions* فهل يكفي أن أعرف تلك الأهواء لكي تصبح هي نشاطي الخاص وفاعليتي الذاتية ؟ يجيب ليبنتس هنا بالنفي ، لأنه ينبغي أن تكون بواعث أفعالي ، إذا أردنا لها أن تجيء مطابقة لحريتي متفقة معها ، بحيث تكون حقاً أفعالي أنا *miens* ، نقول إنه ينبغي لتلك البواعث أن تختلط بي وتمتزج بصميم وجودي ، إذ هنالك فقط يكون استنادي إلى تلك البواعث بمثابة استناد إلى ذاتي حقاً . فإذا ما تساءلنا عن نوع البواعث التي يمكن أن تمزج بذاتي وتختلط بطبيعتي ، وجدنا أن البواعث العقلية هي وحدها البواعث المطابقة لطبيعتي ، لأن العقل هو مني بمنزلة الماهية ، وما أنا بوجود ناطق إلا لأنني أعمل وفقاً لبواعث معقولة . فأنا لا أكون حراً إلا

في اللحظة التي أصمل فيها وفقاً لعقلي .

يقول ليبنتس : « إن النفس لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تحقق من أفعال إرادية قوامها الأفكار المتميزة ورائدها الاستماع لصوت العقل . وأما الإدراكات المختلطة التي تستند إلى الجسم وحده ، فهي وليدة إدراكات مختلطة سابقة ، دون أن يكون من الضروري أن تريدها النفس أو أن تتنبأ بها . » فالفعل الحر هو الفعل المعقول الذي فيه تعمل الإرادة على مطابقة باعث خير أدركه العقل ، بعكس ما يتوهم البعض حينما يتصور الفعل الحر على أنه انحراف clinamen الارادة انحرافاً لا معقولاً ، كأنما نحن بإزاء فعل قوامه الصدفة الباطنة hasard intérieur . وعلى ذلك فإن « الله وحده هو الموجود الحر بأكمله معاني الحرية ، في حين أن الأرواح المخلوقة لا توصف بأنها حرة إلا بقدر ما تستطيع أن تعلق على أهوائها »^(١) . وهكذا يخلص ليبنتس إلى أن الحرية تتفاوت على قدر تفاوت الحكمة نفسها ، لأنه كلما زادت درجة الإنسان من الحكمة والفضيلة ، زاد قدره من الحرية ، فمن كان مالم كالزمام عقله ، كان أقدر على امتلاك زمام نفسه ، وبالتالي كان أقدر على العمل بنفسه .

وأخيراً يقرر ليبنتس أنه حينما يعمل الإنسان بمقتضى عقله وحريته فإنه لابد أن يجد نفسه في السجام أكمل وأتم مع العالم كله والله نفسه . فالنشاط العقلي ليس هو جوهر الفردية الذاتية فحسب ، بل هو يمثل « المطلق » ويعبر عن « الكلي » أيضاً ، أعني أن العقل هو مرآة العالم والله معاً . ولهذا فإن الأفعال الحرة لابد أن تجيء موافقة لما في الكون من عناية شاملة ، وهكذا يحاول ليبنتس أن يوفق بين الحرية والعناية الإلهية ، عن طريق التوفيق بين عالم الأخلاق وعالم الطبيعة ، حتى يتسنى له في النهاية أن يوفق بين الفاعلية

الفردية والجبرية الكونية . فاذا ما تساءلنا بعد هذا عن مصدر الشر الخلقى ، أجاب ليبنتس (مستوحيا سقراط وأفلاطون) إن الجهالة والخطأ هما منشأ الشر Peccatum ab errore فالخير وحده هو الذى يمكن أن نعبده حراً ، وأما الشر فإنه لا يمكن أن يتصف بصفة الحرية ^(١) .

فاذا عاودنا النظر الآن إلى نظرية ليبنتس فى الحرية وجدنا أن الميزة الأولى لهذه النظرية هى أنها ترفض كل قول بالاتحدد أو بالاتزان المطلق ، لأنها ترى أنه من المستحيل على الانسان أن يعيل بقدر واحد إلى سائر الأطراف المتعددة التى تعرض له عند الاختيار ^(٢) . حتماً إن ليبنتس يسلم فى بعض المواضع بوجود حرية عدم اكتراث يسميها هو باسم « حرية الامكان » : « liberté de contingence » ، ولكنه يفهم « عدم الاكتراث » هنا بمعنى أنه ليس ثمة شئ يلزمنا باختيار هذا الطرف أو ذاك ، فهو لا يقول إذن بوجود توازن محايد تماماً ، كأن ثمة استواء مطلقاً فيه يصبح كل شئ مساوياً لأى شئ آخر ، دون أن يكون ثمة ميل أو انعطاف نحو هذا الطرف أو ذاك ^(٣) . ولكن ليبنتس لا يشترط للحرية الامكان فقط ، بل هو يشترط لها أيضاً التلقائية والعقل . والتلقائية فى نظره تعبر عن كون البواعث تنبعث من قرار وجودنا نفسه ، بينما العقل يشير إلى أهمية مبدأ السبب الكافى ، وإن كان ليبنتس يتأول هذا المبدأ هنا فيقول إن البواعث تحركنا إلى العمل ، دون أن تدفعنا إليه دفعا ، فهى ليست ملزمة محتمة . بيد أن كل هذه المحاولات قد

(١) A. Fouillée : « Histoire de la Philosophie », nouvelle édition, pp. 324—325.

(٢) Cf. Leibniz : « Théodicée », 35, 46, 232—(& « Nouveaux Essais », II, XXI, § 8., § 47.)

(٣) Cf. Leibniz : « Théodicée », I., § 46,

بات بالفشل في نهاية الأمر، لأن تعريف ليبنتس للتلقائية لا ينطبق على الكائنات الحرة فحسب، بل هو ينطبق أيضا على سائر الموجودات التي يتكون منها العالم، بحيث قد يكون في وسعنا أن نجد لدى سائر الذرات الروحية التي يتألف منها السكون هذا الطابع الذي تتميز به الحرية، وبالتالي فإن الحرية لن تصبح صفة مميزة للإنسان وحده. ومن جهة أخرى، فإن هذه التلقائية التي يتحدث عنها ليبنتس هي في الحقيقة تلقائية كاذبة، لأن كل ما يحدث لأية ذرة روحية محدد بماضى تلك الذرة، وتبعا لمبادئ ليبنتس نفسه، كل ما يحدث لذات من الذوات متضمن في مفهوم تلك الذات^(١).

أما عن نظرية ليبنتس في «البواعث» : motifs ، فإن خطأها ينحصر في أنها تتصور البواعث تصورا ماديا، كأنما هي قوى مستقلة تتصرف بدرجة معينة من «الشدة الباطنة» intensité intrinsèque ، فحين أن القيمة المحددة لكل باعث من البواعث إنما تتوقف بشكل مباشر على الشخصية ذاتها^(٢). وحتى إذا سلمنا بوجود بواعث قوية (في ذاتها) ، فإن الملاحظ أن الباعث الأقوى لا يتغلب دائما وبالضرورة على سائر البواعث الأخرى، بدليل أن هناك لحظات تردد وتذبذب فيها لشعرا أوليا بأن نعمة طرفا كل البواعث تبدو مؤيدة له، ولكننا مع ذلك لا نتخذ تصميمًا نفعل فيه بمقتضى ذلك الطرف فلدى الحرية إذن قدرة على الاختيار فيما بين التصميم أو عدمه (على الأقل). وفضلا عن ذلك، فإن الباعث الأقوى لا يكون قويا إلا بالنسبة إلى وجهة نظر معينة، وحينما نغير من وجهة نظرنا فإن نظرنا إلى البواعث تختلف. حقا إن نعمة أفكارنا تأتي إلينا من تلقاء ذاتها، ولكن عقلنا حينما يلح صورة تعاوده، قد يستطيع أن يأمرها

(١) Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», p. 534.

(٢) Gabriel Marcel: «Le Mystère de L'Être», t 11, Aubier.

Paris, 1952, p. 117,

بالوقوف فيحول بينها وبين التقدم^(١) .

٢٦ — والواقع — كما لاحظ سارتر — أن الفعل لا يصدر عن الباعث أو الدافع كما يصدر المعلول عن العلة ، لأن الدوافع والبواعث لا يمكن أن تؤخذ على أنها « أشياء » طبيعتها الثبات والاستقرار . فليس للبواعث والدوافع « ماهية ثابتة » ، بل أنا الذي أخلق على تلك الدوافع والبواعث ما لها من معنى ، وهذا المعنى قابل للتحويل والتغير ، لأن المدلول النفسى الذى أنسبه إليه قابل للتحويل والتغير . حقا إن البواعث قد تبدو ذات طابع موضوعى ، ولكننا كثيرا ما ننسى أن العالم لا يقدم لنا نصائح إلا بقدر ما نستجوبه ، ونحن لا نستجوبه إلا لغرض خاص أو غاية معينة . فليس الباعث هو الذى يعين الفعل ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل الصحيح أن الباعث لا يظهر إلا حيث يوجد « مشروع فعل » *projet d'une action*^(٢) . والحق أن الذات التى تستخرج من مجموع العالم بواعثها الخاصة هى ذات لها بنيتها الخاصة وتركيبها المعين . فهى ذات قد عينت أغراضها ، وحددت غاياتها ، ونزعت فعلا نحو تحقيق إمكاناتها . ومن ثم فإنها حينما تختار بواعثها إنما تختار فى الحقيقة وجودها نفسه وسرى فيما بعد أن الوجود الإنسانى عند سارتر ينحصر فى اختيار الذات لنفسها ، وهذا الاختيار وحده هو الذى يحدد بواعث أفعالنا . ولكن سارتر يربط بين فكرة الحرية وفكرة المحل أو اللامعقول « l'absurde » ، فينسب إلى ظاهرة الحرية صفة اللامعقول ويقول إنها لا تقبل تفسيراً بأى حال . وهكذا نرى أن ليبنتس يجعل الصلة وثيقة بين العقل والحرية ، فى حين أن سارتر (على العكس من ذلك تماماً) يجعل قدرة الإنسان على الاختيار مطلقة وغير مشروطة ، فيقول إن اختيارنا لدوائنا يتم على غير ما أساس يستند إليه ، بمعنى أنه هو الذى

Leibniz : « Théodicée » No. 288

(١)

Jean—Paul Sartre : « L'Être et le Néant », p. 516.

(٢)

يعلّى على نفسه بواعثه . ولهذا فانه قد يبدو لامعقولا ، إن لم يكن كذلك بالفعل .
والواقع أنه إذا كان هذا الاختيار أقرب ما يكون إلى اللامعقول فذلك لأنه
الشيء الوحيد الذى تظهر بمقتضاه كافة الأسباب وتستند إليه سائر الأسس ،
حتى أن فكرة اللامعقول نفسها إنما تصبح ذات معنى ابتداء من هذا الاختيار
نفسه . وهكذا يخلص سارتر (كما سنرى بالتفصيل فيما بعد) إلى أن ما يبدو
لنا « لامعقولا » إنما يبدو لنا كذلك لأن ثمة حرية تخلق لنفسها القيم والمعايير ،
باختيار حر مطلق ، دون أن يكون ثمة باعث عقلى تستند إليه ، فتضع بذلك
لنفسها أسس سائر المعايير وكافة الأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ،
لما كان للبواعث العقلية أى معنى ، وقبل هذا الاختيار ، ليس للقيم أى معنى
في ذاتها^(١) .

٢١ - رأينا مما تقدم أن وجود البواعث لا يتناقض مع وجود الحرية ،
لأن قوة البواعث مستمدة منا في الحقيقة . ولكن كيف نخلع الذات على
البواعث تلك القوة التى بمقتضاها تلتصر هذه على غيرها من البواعث ؟
بعبارة أخرى يمكننا أن نتساءل عن الصلة الخفية الموجودة بين الباعث والفعل
الحر ، فنقول : كيف نعرف أن الباعث الذى تحقق هو فعلا الباعث الأقوى ؟
هنا يمكننا أن نهيب بنظرية برجسون في الحرية ، فإن هذه النظرية قد
تساعدنا على فهم حقيقة الفعل الحر في صلاته بالباعث النفسى . والواقع أن
برجسون قد أوضح لنا بنظريته في الحرية أن الجبرية السيكلولوجية إنما تقوم
على نظرة رابطة *vue associationniste* أو تحليلية للنفس ، كأن حياتنا
العقلية هى مجرد تماقب بين لحظات ، كل منها نتيجة معاولة لما تقدمها من
لحظات ، وعلة لما يلحقها من لحظات ، ومن جهة أخرى فإن أنصار الجبرية
يتوهمون أن من الممكن تحليل الفعل في كل لحظة من لحظات تطوره ، بحيث

قد نستطيع أن نرجعه في النهاية إلى مجموعة من البواعث . وإذا ما عرفنا هذه البواعث (في لحظة معينة من لحظات حياتنا) فقد يكون في وسعنا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال ، لأن الباعث الأقوى (كما يقولون) هو دائماً الباعث الذي تكون له الغلبة في نهاية الأمر .

ولكن يجب أن نلاحظ أولاً أننا حينما نقول إن الباعث الأقوى هو الذي انتصر ، فإننا لا نستطيع أن نقرر ذلك إلا لأننا قد أقنأنا نوماً من التكافؤ بين الباعث الذي تحقق والباعث الأقوى . فنحن لا نستطيع أن نقول بقوة ذلك الباعث إلا لأنه قد انتصر فعلاً ، وهذا معناه أننا نقول بأن الباعث الذي انتصر على غيره من البواعث هو الباعث الذي تحقق ، وهذا مجرد تحصيل حاصل . ومن جهة أخرى فإن تحليل الحياة العقلية إلى لحظات منفصلة ، وتحليل هذه اللحظات إلى أفكار مختلفة ، وبواعث متباينة هو في الحقيقة تحليل بعيد كل البعد عن واقع الأمر : ذلك لأنه من العبث أن نبحث في حياتنا النفسية عن لحظة مستقلة عن باقي اللحظات ، أو عن فكرة منفصلة عن باقي الأفكار ، لأن الحياة النفسية تكون وحدة لا يمكن تقسيمها إلى لحظات . فليس في حياتنا النفسية شيء يمكن عزله عن سائر الأشياء الأخرى ، بل هناك مجرى مستمر ، واتصال غير منقطع ، وديمومة « durée » لا تعرف انفصالا . وهنا قد يعترض أنصار الجبرية فيقولون إننا لو عرفنا سائر البواعث ، أمكننا أن نتنبأ بما سيستتبعها من أفعال . ولكن كيف يمكننا أن نعرف البواعث الدفينة التي تعمل في باطن نفس غريبة عنا؟ إن مثل هذه البواعث هي بلا ريب موسومة بطابع صاحبها ، فهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً لا انفصام له بشخصية حية لها تاريخها ووحدها وكيانها المستقل . فاذا أردنا حقاً أن نعرف تلك البواعث كان علينا أن نتغذى إلى تلك الشخصية حتى نعرف ما يعتورها من دوافع وبواعث وما يدور في قرارة وجودها من انفعالات وتصميمات . فاذا عرفنا أن تلك الشخصية نفسها تجهل مقدما نوع الفعل الذي ستحققه ، وأنها لذلك تتأمل

وتتدبر ، أمكننا أن نفهم كيف أنه لا سبيل إلى معرفة الفعل الذي ستحققه في نهاية الأمر . وهكذا نرى أنه لا سبيل إلى التنبؤ بأفعال الآخرين سواء نظرنا إلى الآخرين من الخارج ، أم افترضنا بطريقة غير محتملة إمكان النفاذ إلى باطن نفوسهم .

حقاً إننا لو بحثنا — بعد حدوث الفعل — عن البواعث التي يمكن أن تفسره ، فأننا لا نعدم مبررات تحدد معنى الفعل وتعين مضمونه ومرماه ، وبالتالي فإن الفعل سيبدو لنا محددًا مجبراً ، ولكننا لو نفذنا إلى تيار الزمن نفسه ، وفي نفس اللحظة التي وقع فيها الفعل ، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى أن نعترف بأن التصميم الذي اتخذناه في لحظة معينة ليس له من باعث سوى طبيعتنا نفسها . وبعبارة أخرى فإن المستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به *imprévisible* ، ومن ثم فإن الجبرية تخطيء إذ تتصور المستقبل على غرار للماضي . حقاً إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شيء لا بد أن يبدو لنا محددًا ، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل أن غير محدد ، أو هو كما قال جيمز ، أفق مفتوح لا نهاية له . لقد كان أرسطو يقول إن كل حكم نصدره على المستقبل هو منطقياً لا يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً ، وأما برجسون فإنه لا يكتفي بذلك بل هو يذهب إلى أنه من المستحيل أن يكون نعمة حكم على المستقبل ، لأن كل حكم نصدره على المستقبل لا بد أن يحيله إلى ماضٍ ، وبالتالي فإنه سيتضمن إنكاراً له كـ مستقبل^(١) .

والواقع أن الفعل الحر — كما يتصوره برجسون — هو أولاً وبالذات فعل مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزماني الذي نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفاً بطابع الخلق أو الإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة . فالحرية ترتبط في نظر برجسون بفكرة الخلق أو الإبداع

Cf. Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», p. 531. (١)

création ، لأن الانسان هو ذلك الموجود الذى تنحصر حريته فى خلقه لنفسه بنفسه . ولكن كيف يخلق الانسان نفسه ؟ لا شك أنه لا سبيل إلى فهم هذه العملية إذا طبقنا على الحياة والشعور قوانين المادة الجامدة . وأما إذا حاولنا أن نفهم طبيعة تلك الحرية التى لا سبيل إلى الشعور بها إلا من الباطن ، فقد نتوصل عن هذا الطريق إلى فهم معنى الارادة الحرة . إن الكثيرين ليتوهمون أن الانسان هو من خالق عوامل خارجية كالوراثة أو الطابع النفسىولوجى أو الجنس أو البيئة أو المجتمع ، ولكن برجسون يقرر أن كل هذه العوامل ليست سوى « مواد » ستخلق منها الارادة الحاكمة ذاتها الخاصة أو شخصيتها الفريدة . وإذا كانت فكرة الحرية هى فى نظر برجسون واقعة تدخل ضمن معطيات الشعور المباشرة ، فذلك لأن لدينا شعوراً بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وأفعالنا وماداتنا وخلقنا ، أعنى شخصيتنا بأكملها . فالانسان ليس صانع حياته فحسب ، وإنما هو الفنان الذى يشكل تلك الحياة كما يشاء ، حاملاً على الاستفادة من تلك المادة التى يتده بها ماضيه وحاضره ، بل ورائته وظروفه ، لكي يخلق من كل هذه صورة فريدة أصيلة ، يكون هو منها بمنزلة المثال الذى يصوغ من الصلصال تمثالاً جديداً لم يسبق له مثيل : إننا أحرار (على حد تعبير برجسون) حينما تصدر أفعالنا عن شخصيتنا بأكملها ، فتجى مبرة عنها ، ويكون بينها وبين شخصيتنا من التماثل ما بين الفنان نفسه وإنتاجه الفنى ^(١) . ويذهب برجسون فى موضع آخر إلى أن الصلة بين الذات والفعل الحر كثيراً ما تكون شبيهة بتلك الصلة التى لا سبيل إلى تعريفها بين الوالدين وأبنائهم . ولكن اللهم عنده أن الإنسان يستعين بالحمية نفسها لكي يخلق لنفسه حتمية أسمى ، قد يصح أن نطلق عليها اسم الحتمية للرادة .

H. Bergson. «Essai sur les Données Immédiates de la (١) Conscience.», p. 231. (cf. également «La Pensée et le Mouvant», pp. 118-119.)

فالإنسان يستغل تكوينه الطبيعي وتركيبه الموضوى لكي يخلق منه أطباعاً أخلاقياً أصيلاً ، فيصبح بذلك كما يريد أن يكون^(١) .

وحسبنا أن ننظر إلى ظاهرة « الديمومة » لكي نتحقق من أن الحتمية لا تسود حياتنا الإنسانية . ذلك لأن الفرض القائل بأن الحتمية شاملة ومطلقة هو في الحقيقة فرض لا مبرر له ، إن لم يكن مناقضاً لظاهرة الحياة نفسها . حقاً إن نفس العلل تنتج دائماً نفس العلولات ، ولكن هذا لا يصدق إلا في المجال الرياضى اللازمى ، حيث تكون بصدد حقيقة جامدة لا حياة فيها — وأما في المجال الحيوى حيث تسود الحركة والديمومة « la durée » فلا وجود مطلقاً لنفس العلة اليوم وغداً : ذلك لأن الفاعل الذى يحيا في الزمان دائم التغير ، فهو ليس اليوم كما كان بالأمس . فالحرية إذن ظاهرة مصاحبة coextensive للحياة بصفة عامة — « حقاً إن الحتمية قد تكون متأصلة في المادة الجامدة ، ولكنها لا تثبت أن تخلى السبيل أمام لا حتمية جزئية بمجرد ما تظهر الحياة والشعور ... وهكذا قد لا يجد المرء صعوبة في أن يتميز هنا وهناك « مناطق لا تحدد » zones d'indétermination حيثما وجدت كائنات حية »^(٢) .

يبد أن الحرية التى نشعر بها نحن هى من طراز آخر في الحقيقة ، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد . فالحرية في أعلى صورها هى عند برجسون « تلقائية روحية خالصة » ، والفعل الحر إنما هو ذلك الذى يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه ، كأنما هو « إنتاج فني » oeuvre d'art

Cf. A. Bermond, «Réflexions sur l'homme dans la Philosophie de Bergson»: article dans les «Archives de philosophie», vol. XVII, Cahier I., 1947, pp. 127-129.

«Bulletin de la Société Française de Philosophie», p. 101 (٢)

حققتة روح مبتكرة أصيلة . وبهذا المعنى فإن الحرية تعبير عن الشخصية ،
وتأكيد الوجود الذاتي ، إن لم تكن بمثابة كشف فيه يقف الكائن الحر
الفاعل على حقيقة ذاته الباطنة . ويشبه برجسون الفاعل الحر بالفنان الحقيقي
حين يتصور أولاً فكرة العمل الفني الذي يريد تحقيقه ، ثم يعتمد إلى التعبير
عن نفسه تعبيراً صادقاً في ذلك العمل ، لكي يسعى من بعد إلى تنفيذه بكل
ما لديه من مهارة فنية ، دون أن ينتهي به الأمر إلى أن يصبح مجرد عبد أسير
لهذا العمل الفني الذي حققه . فالفنان الصحيح إنما هو ذلك الذي يريد أن
يحقق شيئاً آخر غير ما تقضى به المهنة ، لأنه يشعر بأن ثمة حقيقة جديدة
هو وحده الذي يستطيع أن يكشف عنها ؛ وهذا الكشف لن يكون في
البداية للآخرين بل له هو أولاً وبالذات .

أما « مادة » العمل الفني في « الفعل الحر » فهي الإنسان نفسه ، في هذه
اللحظة للعينة من تاريخ حياته ، بما لديه من طوائع وأخلاق وأساليب
خاصة في للعيشة ... الخ . ومن هذا الفعل لا بد أن ينبثق إنسان جديد
يشعر بموقفه الجديد ومصيره الذي لا سبيل إلى التنبؤ به . والواقع أننا لو
وضعنا أنصار الحتمية أمام فاعلية إنسانية بصدد البحث عن الفعل الذي تود
أن تحققه ، لما كان في وسعهم أن يتنبأوا بهذا الفعل تنبؤاً صحيحاً ، خصوصاً
إذا كان ثمة عوازل كثيرة تتحكم في الشخصية التي ستصدر هذا الفعل .
فالفعل الحر ليس مجرد ظاهرة عارضة أو مجرد تصميم تعسفي تصدره إرادة
تتصرف بدون اكتراث ، مختارة واحداً من الطرفين اللذين يعرضان لها دون
تمييز ، كما يختار الطفل هذه القطعة من النقود أو تلك ، بل هو قبل كل شيء
تعبير أصيل لا سبيل إلى التنبؤ به عن اختار باطني فيه تنكشف أمام الشعور
الواضح المتميز تلك « الذات الباطنة » التي فيها يقف المرء على حقيقة مطالبه
الباطنة ورغباته الدفينة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الفعل الحر هو الذي
يكشف لنا عن تلك « الإنا العميقة » le moi profond التي تظل في العادة

كامنة في طوايا حياتنا اليومية للألوفة . فلو أننا عدلنا عن وجهة النظر الخارجية التي كثيراً ما تجعلنا نرى الأشياء كوقائع ثابتة ومحدودة ، لكي تنفذ إلى أعماق أعماقنا ، حتى نقف إذا أمكن على ينبوع وجودنا ، فهناك سنجد أن الحرية قوة لا نهائية ، وأن لدينا شعوراً بهذه القوة في كل مرة نعمل فيها حقاً^(١) . وإذن فإن الفعل الحر إنما ينبع من الشخصية بأكملها ، والتصميم الحر إنما ينبثق من أعماق النفس في جملتها . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن درجة كل فعل من الحرية تزيد بقدر نزوع السلسلة الديناميكية التي يرتبط بها إلى الاتحاد بالذات الباطنة التي هي صميم وجودنا . ولهذا يقول برجسون إن الإنسان في الفعل الحر يؤكد ذاته ، كما هو في حقيقة الأمر ، بل كما يريد أن يكون . ولكن تأكيد الذات هنا مرادف لخلق ، وهذا هو سر تلك الديمومة النفسية التي يتميز بها الإنسان . وإذا ما نظرنا إلى الفعل الحر ، من حيث تراؤه الذاتي وجدته الأصلية ، في هذه اللحظة المعينة من لحظات ديمومته النفسية ، فسنلاحظ أنه يند عن كل مقارنة ويخرج على كل قاعدة . فالفعل الحر (كما قلنا) يتحدى كل حتمية ، لأن الحتمية لا معنى لها بالقياس إليه . وكل محاولة لإرجاعه إلى مجموعة من العوامل أو الروابط السابقة لا يمكن أن تصدق عليه ، اللهم إلا إذا عمدنا إلى تقسيمه وتجزئته ، ولكن هذه التجزئة تذهب بوحدته وتقضي على مضمونه ، لأن لكل فعل حر طابعه الخاص الذي لم يوجد قط من قبل ، ولن يوجد بحال من بعد^(٢) .

وأخيراً يقول برجسون : إن مثل هذه الأفعال — أعنى الأفعال الحرة

H. Bergson. «Essai sur les Données Immédiates de la Conscience», p. 156. (١)

Cf. R. Le Senne. «Introduction à la Philosophie», 3e éd., 1949. P. U. F., pp. 197-198 (٢)

التي هي أقرب ما تكون إلى الإبداع الفني - نادرة في حياتنا النفسية .
فهناك أناس يعيشون ويموتون دون أن يكونوا قد حققوا فعلاً واحداً من هذا
القبيل ، أى دون أن يكونوا قد عرفوا معنى الحرية الحقيقية^(١) . وإذا كانت
الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعى ، وتلقائية روحية ،
واستقلال ذاتى ، فى آن واحد . وهكذا ينتهى برجسون إلى القول باستحالة
تعريف الحرية ، لأن هذا الخلق الإبداعى الذى يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأى
تصور عقلى . فنحن بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والضرورة ،
ولسيجها الزمان والديمومة . وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق
الوجدان ، أغنى بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما فى حياتنا النفسية من تلقائية ،
وأصالة ، وجدة .

٢٧ - ولكن هل استطاع برجسون حقاً أن يدحض الحتمية
السيكولوجية ، أو أن يقدم لنا فكرة واضحة متميزة عن الحرية ؟ هنا ينبغي
أن نقرر أولاً أن لنظرية برجسون فى الحرية الفضل الأكبر فى إظهارنا على
طابع الاستمرار *continuité* الذى تتميز به حياتنا النفسية ، مما يدلنا على وجود
صلة وثيقة بين الحرية والزمان . والواقع (كما لاحظ برجسون) أن كل
الغموض الذى اكتنف مشكلة الحرية إنما يرجع إلى أننا قد اعتدنا أن نتصور
التأمل العقلى ، أو التدبر *d'élaboration* على أنه تذبذب فى المكان ، على حين أنه
عبارة عن تقدم ديناميكى فيه تكون الذات والبواعث نفسها فى صيرورة
مستمرة ، مثلها كمثل موجودات حية حقيقية^(٢) . - فالذات التى تتدبر وتتروى

H. Bergson. - Essai sur les Données immédiates de la (١)
Conscience - p. 128.

Ibid., p. 140 (٢)

ليست ذاتاً جامدة ثابتة تجدد نفسها عند مقتضى الطرق ، وكأنما هي بإزاء سبل مرسومة من ذى قبل ، أو كأنما هي تنزع إلى غايات متعارضة سبق تصورها بوضوح وتميز ، وإنما هي في الحقيقة تتغير وتخضع للزمان حتى في لحظة تدبرها ، فتصميمها لن يكون نتيجة لفحص عقلي للبواحي ، بل سيكون تعبيراً عن ذاتها (على نحو ما هي في الآن الذي يتقرر فيه فعلها) . ومعنى هذا أن البواحي لا تعمل من تلقاء ذاتها ، كأنما هي قوى غارجة عن الشخصية ، بل هي تندمج في الحقيقة الديناميكية أو الواقع المتحرك التي يكون صميم وجودنا الذاتي . وحتى الإمكانيات نفسها لا يمكن اعتبارها سابقة على اختيارنا ، لأن فكرة الإمكان *possibilité* تتضمن إسقاط الماضي على المستقبل ، إذ بعد أن نكون قد حققنا الفعل نعود فنقول إن المسألة كانت تحتمل أكثر من حل ، وإنما قد اخترنا واحداً من حلين . ولكننا حينما نكون بإزاء تصميمات هامة حقاً ، فإننا قد لا نشعر بأن ثمة إمكانات علينا أن نختار فيما بينها . وعلى كل حال ، فإننا بفعلنا نخلق ما يمكن اعتباره فيما بعد إمكانيات فعلنا^(١) .

بيد أن برجسون كثيراً ما يصور صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الياقة من الشجرة ، مما قد يوحي بأن عملية خلق النفس بالنفس (التي توافد في نظره معنى الحرية) تنطوي على شيء من الحتمية أو التحدد *détermination* . فنحن (في نظر برجسون) نشبه إلى حد كبير ذلك الشخص الذي اعتاد أن يصل متأخراً ، وفي كل مرة يحاول أن يخلق من المعاذير

(١) Cf. H. Bergson «La Pensée et le Mouvant», pp. 26-33.

من المعروف أن قد برجسون لفكرة «الممكن» يقوم على أساس أن الممكن لا يسبق

ما يبرر تأخره ؛ فهو تارة يتعلل بأنه ظل مستغرقاً في نوم عميق إلى ساعة متأخرة ، وتارة يزعم أن القطار قد فاتته ، وتارة يدعي أنه كان قد نسى ساعته ، بينما السبب الوحيد في تأخره المستمر إنما يرجع إلى أن التأخر من طبيعته ، أعنى أنه لا يكاد يفصل عن تكوينه الخلقى . « فما يسميه برجسون بالحرية هو في نهاية الأمر سلوك الإنسان وفقاً لطبيعته الروحية ، وإنتاجه لأفعال لا يكون ثمة سبيل لتفسيرها إلا بالرجوع إلى طبيعته الخاصة ^(١) والواقع أن برجسون يضحي بالحرية في سبيل تلك « الذات العميقة » التي يقرر أنها هي وحدها التي تفصل في وجودها وتحدد ذاتها . فالذات هي وحدها الحرة ، لأنها تخلق من نفسها لنا *mélodie* وحدته تعبر عن وحدة تلك الشخصية الحرة التي تحقق نفسها في الزمان . ويذهب البعض في قد نظرية برجسون إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن الحرية التي ينادى بها تختلط في نهاية الأمر بالتلقائية ، في حين أن الإرادة تتمثل على وجه الخصوص على صورة « كف » أو منع « *inhibiton* » ، بمعنى أنها تنطوي على إيقاف للسورة التلقائية التي تتولد عن التصورات والرغبات ^(٢) ومن جهة أخرى فإن برجسون لا يعترف بوجود « الاختيار » *le choix* لأنه يرى أنه إذا كان في إمكاننا قبل الفعل أن نتصور عدة اتجاهات ممكنة ، فإن الملاحظ بعد حدوث الفعل أن الاتجاه المتبع يبدو ضرورياً . ولكن ردنا على ذلك أننا نشعر فعلاً بأن في وسعنا أن نختار وأننا قد حققنا بفعلنا مثل هذا الاختيار . والظاهر أن نظرية برجسون في الحرية تتعارض تعارضاً صارخاً مع مقتضيات الضمير (أو الشعور الخلقى) ، لأن هذا الشعور لا يتطلب منا فقط أن نتحرر من سيطرة الآليات المألوفة.

(١) Cf. André Maurois « *Etudes Littéraires* », t. I., 1941., p. 162.

(٢) Cf. P. Foulquié : « *Précis de Philosophie* », t. 1., p 304.

وأساليب الحياة الراتبة والبيئة نفسها لكي تكون ما نحن عليه في قرارة الأمر ، بل هو يتطلب منا أحيانا أن نعمل على مجاهدة بعض الميول المتأصلة فينا ، بحيث نتخلى عن ذواتنا ، ونقطع صلتنا بنزعات تغفلت في صميم وجودنا . فالحرية الأخلاقية لا تتفق مع ما يقوله برجسون من أن الحرية هي الاستقلال الذاتي والعمل وفقا لما تقضى به الذات ، كأن كل ما على الشخصية الإنسانية أن تفعله إنما هو أن تعمل على مطابقة ذاتها الباطنة العميقة ^(١) .

ولكن ما ذا عسى أن تكون تلك « الذات الباطنة » التي ينسب إليها برجسون صميم حريتنا ؟ الواقع - كما لاحظ سارتر - أن تلك الذات تكون وراء أفعالي كأنما هي ماهية ثابتة ينبغي أن يحىء كل فعل من أفعالي مطابقا لها . وتبعا لذلك فإن أى فعل من أفعالي لا يمكن أن يوصف بأنه حر إلا بقدر ما يعكس من ماهيتي . ومعنى هذا أن وجودي ليس حرا ، بل ذاتي هي وحدها الشيء الحر ؛ ومن ثم فإن حريتي هنا لا تنكشف لي إلا باعتبارها حرية الغير ، أعني حرية تلك الذات الدفينة التي تسكن في باطن وجودي . وهكذا تصبح « ذاتي » هي مصدر أفعالي ، كما أن الغير مصدر أفعاله ، وكأن تلك الذات شخص كامل تام التكوين ، أو كأنما هي حقيقة مكونة من ذي قبل . حقا إن تلك الذات ترحل وتتغير ، كما أن كل فعل من أفعالها يساهم في التعديل منها ، ولكن ما يطرأ عليها من تغيرات يبدو متجالسا منسجما ، لأنها تغيرات حيوية ذات طابع بيولوجي . فهي تشبه إلى حد كبير تلك التغيرات التي ألحظها على صديقي زيد أو عمرو حينما ألتقي به بعد غياب طويل ، كما يظهر من وصف برجسون للذات الدفينة « le Moi profond » بأنها

Cf. A. Lalande «Vocabulaire Technique et Critique» (١)
de la Philosophie», 5-éd., Art. Liberté- p. 545

خاضعة لديمومة مستمرة وقاهرة على أن تنظم ذاتها. تنظيما عضويا ، كأنما هي من أفعالها بمثابة الوالد من أبنائه .

حقا إن الفعل — عند برجسون — لا يصدر عن الماهية صدورها ضروريا ، كأنما هو نتيجة حتمية صارمة ، فضلا عن أنه مما لا يمكن التنبؤ به ، ولكن هناك شها عائليا « une ressemblance familiale » بينه وبين الذات ، لأننا نتعرف على ذواتنا فيه ، كما يتعرف الأب على نفسه في شخص ولده الذي يسير على خطاه ، ويتم ما كان قد بدأه . وهكذا نرى مع سارتر أن برجسون قد عمد إلى إسقاط الحرية التي لشعر بها في قرارة نفوسنا على موضوع سيكولوجي هو الأنا أو الذات ، فجاء وصفه للحرية مجرد وصف لحرية الغير ، لا لحريةتنا نفسها على نحو ما تنكشف لذاتها وتبدو أمام نفسها ^(١) . والواقع أن برجسون قد تصور وجودنا على أنه وحدة طبيعية يرتبط ماضيا بمحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها ، دون أن يكون هناك أي موضع لفارقة أو « تعال » : transcendence في صميم وجودنا . ولكن القول بأن الإنسان يتمتع بحقيقة وضعية مطلقة ، وكأنما هو مجرد موضوع يمكن تعريفه بما هو عليه بالفعل ، ليس في نهاية الأمر سوى مجرد تقرير للجبرية . فإذا ذهبنا إلى نهاية الشوط مع منطق برجسون في الحرية كان علينا أن نسلم بأنني لست شيئا آخر سوى ماهيتي ، وبالتالي فإن وجودي هو وجود الموضوع القار في ذاته ، والذي لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه « في ذاته » .

وهكذا نرى في النهاية أن نقد برجسون للحتمية قد اقتادنا من جديد إلى فكرة الحتمية ، مما يؤيد نظريته هو في استحالة تعريف الحرية .

وإذا كان من بُعض أفضال نظرية برجسون أنها قد قضت نهائياً على مزاعم القائلين بالترابط أو التداخى ، فإن من عيوبها أيضاً أنها لم تنجح تماماً في أن تظهرنا على أن الحرية حقيقة سيكولوجية نشعر بها « من الباطن » ولا يمكن تصورهما من الخارج . وكيف يمكن أن نتصور الحرية من الخارج ، كما أننا نحن بصدد شيء من الأشياء ، في حين أن الحرية هي عين وجودنا ؟

الفصل السادس

الحتمية اللاهوتية (أو الجبرية)

٢٨ - تحدثنا في الفصلين السابقين عن ضربين من الحتمية : أحدهما يقول بضرورة موضوعية تعبر عن خضوع الإنسان لقوانين الطبيعة ، والآخر يقول بضرورة ذاتية تعبر عن خضوع الإنسان لنفسه . ولكن ثمة حتمية أخرى لا يمكن إرجاعها إلى الحتمية العلمية أو إلى الحتمية السيكلوجية ، وتلك هي الحتمية اللاهوتية التي تقول بضرورة متعالية تعبر عن خضوع الإنسان للإرادة الإلهية . وقد يكون من نافلة القول أن نقرر أن هذه الحتمية اللاهوتية قد نبذت في أحضان الدين ، وتطورت على يد المفكرين المتأثرين بشئى المذاهب الدينية ، فليس بدعاً أن نراها تحتل مركز الصدارة عند كثير من الفلاسفة المسيحيين ، أو أن نراها تؤرق بال عدد غير قليل من المتكلمين والفلاسفة المسلمين . والواقع أن القول بالحتمية اللاهوتية يفترض أن النشاط الإنسانى متوقف تماماً على الله ، بحيث أنه لا بد أن يكون ثمة تعارض بين القول بالقدرة الإلهية والقول بالحرية الإنسانية . وهنا نلاحظ أن « الحتمية » كثيراً ما تستحيل إلى « جبرية » تقول بالقضاء والقدر fatalisme إذ أن مجرد وجود الله يستتبعه بالضرورة أن يكون مصير الإنسان محدداً تحديداً سابقاً ، بغض النظر عما سوف تتجه إليه إرادة الإنسان . وهذا ما تعبر عنه الجهميَّة بقولها : « إن الإنسان ليس يقدر على كل شئ ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لاقدره له ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أنثرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس

وغربت ، وتغيّمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ، إلى غير ذلك^(١) .

ولكن على أى أساس يستند القول بمثل هذه الجبرية المطلقة ؟ يجب أنصار الجبر على هذا التساؤل فيقولون إنه لو افترضنا أن الإنسان موجود لأفعاله وخالق لها ، فقد سلمنا بأن نعمة أفعالا لا تجري على مشيئة الله واختياره ، وبالتالي فقد قلنا بوجود خالق آخر غير الله^(٢) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن في نسبة حرية الإرادة إلى الإنسان تحديداً لقدرة الله ؛ بينما تشمل هذه القدرة كل شيء ، فلا يمكن أن يكون الإنسان شريكاً لله في خلق هذا العالم أو التحكم فيه . وهذا ما يعبر عنه ملبرانش بأسلوب آخر فيقول : « إن الإنسان بذاته عدم محض ... فهو لا يستطيع بدون الله أن يفكر أو أن يتحرك ... وإذن فإن الله هو خالق أفكارنا ولدائتنا وآلامنا^(٣) » - ولكن إذا كان الله هو وحده للموجود القادر على كل شيء ، الخالق لكل شيء ، أفليس معنى هذا أن الله هو الكل ، وأن الإنسان ليس بشيء على الإطلاق ؟ هذا ما لا يتردد في قبوله بعض القائلين بالجبرية المطلقة ، خصوصاً من بين المتصوفة ، إذ يذهب البعض منهم إلى أن الله خالق لأفعال العباد ، كما هو خالق لأعيانهم ، بحيث أن كل ما يفعلونه من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ، أى بإرادته ومشيئته^(٤) . فالإنسان (في نظر بعض المتصوفة) لا يتنفس تنفساً ، ولا يطرف طرفة ،

(١) « الملل والنحل » للشهرستاني (أنظر « ضحى الإسلام » لأحمد أمين الجزء الثالث ، الطبعة الثانية ، ١٩٤١ ، ص ٤٤ - ٦١) .

(٢) « مناهج الأدلة في عقائد الملة » لابن رشد ، المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٣٦ .

(٣) Cf. Malebranche « Méditations Chrétiennes »، 2, 3, 4،

(٤) « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذي ، طبعة الخانجي ، ١٩٣٣ ، ص ٢٣ .

ولا يتحرك حركه إلا بقوة يحدتها الله فيه ، وباستطاعة يخلقها الله مع أفعاله ، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها^(١) . ومع ذلك فقد تحدث المتصوفة عن الحرية ، ولكنهم عرفوا هذه الحرية بأنها «أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ، ولا يجرى عليه سلطان المكونات» فالحرية عندهم هي التحرر من عبودية غير الله ، حتى يصبح الإنسان عبداً حقيقياً لله ، أو هي على حد تعبير بعضهم « كمال العبودية » فإن من صدقت لله تعالى عبوديته ، خلصت عن رق الأغيار حريته^(٢) ، وهكذا نرى أن الحرية الصوفية هي تسليم الإرادة لله ، بالتحرر من عبودية المخلوقات ، والرجل الحر هذا المعنى هو «الحر عن غير الله . والعبد في الحقيقة لله» . ولسنا في حاجة إلى أن نقول إن تعريف الحرية على هذا النحو ينطوي في الحقيقة على تقرير للجبرية في أعلى صورة من صورها .

بيد أن الحرية الإنسانية لم تعد لها نصيراً بين مفكرى الإسلام في شخص المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الإنسان خالق لأفعاله ، وأنه ليس من فعل يفعله إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلا منه . فالمعتزلة يرفضون كل ضرب من ضروب الجبرية ، لأنهم لا يتصورون أن يكون الإنسان مطبوعاً على أفعاله ، بحيث لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال ، كأنما هو مادة جامدة ذات ماهية ثابتة ، كالنار التي لا يكون منها إلا النسخين ، أو كالثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد . وقد فند المعتزلة حجج الجبرية بأدلة فلسفية أشهرها دليلهم السيכולوجي القائم على شعورنا بالحرية . وهنا نراهم يقولون إننا نشعر بحريتنا شعوراً مباشراً ، بدليل أننا نشعر بالفارق بين حركاتنا الاختيارية وحركاتنا الاضطرارية ، كما يظهر بوضوح من كوننا لا نخلط بين حركاتنا حين نريد أن

(١) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

(٢) « الرسالة » للقيصري ، ص ١٠٠ .

نحرك يدنا وحركتنا حين نرتعش . فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان مقدورة له ، بخلاف الحركة الاضطرارية التي لا دخل له فيها . ومن جهة أخرى فقد استند المعتزلة أيضاً إلى الدليل الخلقى في إثبات الحرية ، فقالوا بأنه إذا لم يكن الإنسان خالقاً لأفعاله فقد بطل التكليف . وليس أدل على خطأ القول بالجبر في نظرهم من أنه لو كان الإنسان مجبراً على فعل ما يأتيه من أفعال ، لما كان هناك محل للدح والدم ، والثواب والعقاب ، بل لما كان هناك معنى لوضع الشرائع والقوانين ، وإرسال الأنبياء والرسل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . الخ . ولكن خصومهم قد ردوا عليهم بأن مسألة الثواب والعقاب ليست خاضعة لتصورنا للعادل والظلم ، لأن العدل والظلم ونحوها كلمات تطابق على الناس لا على الله ، إذا لا يسأل الله عما يفعل وهم يسألون ^(١) . وأخيراً نجد أن المعتزلة قد استندوا إلى شبه دليل ميتافيزيقي في إثبات الحرية إذا قالوا بأن الأمور في نفسها ممكنة لا واجبة ، بعكس المجبرة الذين قالوا بأن الأمور كلها ضرورية .

بيد أن بعضاً من المتكلمين الفقهاء — مثل أبي حيان التوحيدي — قد حاولوا التوفيق بين الجبر والاختيار ، عن طريق التسليم بوجهتي نظر مختلفتين إلى المشكلة ، فقال أبو حيان في كتابه « الإمتاع والمؤانسة » : « بأن » من لحظ الحوادث ، والكوائن والصوادر ، والأوتى ، من معدن الإلبيات ، أقر بالجبر ، وهرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصرف ، لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر ، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله الحق . فأمّا من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين للآثمين الملوّمين المكلفين ، فإنه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ،

(١) « ضحى الاسلام » لأحمد أمين ، ج ٣ ، الطبعة الثانية ، ص ٥٦ .

ويرى أن أحدا ما أتى إلا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره ، وإثارة شقائه ...» ثم يستطرد التوحيدى فيقول : « إن الملحوظين صحيحان ، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية ، ولا لكل إنسان اطلاع إلى هذه النهاية . »^(١) وهكذا يرى أن أبا حيان قد اعترف بصعوبة حل هذا المشكلة ، فآثر التسليم بكل من الجبر والاختيار ، مع اعترافه في الوقت نفسه بالعجز عن الوصول إلى نقطة التلاقى التى تجمع بينهما .

ولما اشتد الخلاف في الإسلام بين أنصار الحرية وخصومها ظهرت محاولات جديدة بقصد التوفيق بين الجبرية والحرية لعل أشهرها تلك المحاولة التى قام بها ابن رشد من أجل التوفيق بين القول بإرادة حرة والقول بالقضاء والقدرة . يقول ابن رشد إن الله قد خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هى عبارة عن أضداد ؛ ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بموافاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين معا ، أعنى بإرادتنا وبالأسباب الخارجية . أما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله ، وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين . « فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج »^(٢) .

حقا إن ابن رشد يسلم بحرية إرادتنا ، لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، ولكنه لا ينكر وجود الضرورة

(١) أبو حيان التوحيدى : « الإمتاع والمؤانسة » ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٩ ، ص ٢٢٣ .
(٢) « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » لابن رشد ، ص ١٣٨ .

أصلاً. وهو يضرب لذلك مثلاً فيقول « إنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتبهناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه ، كذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهناه باضطراب فهربنا منه ^(١) » . ومعنى هذا أن إرادتنا مرتبطة بالظروف الخارجية ، متوقفة على الأسباب والدواعي التي تعرض لها في العالم الخارجي . ولكن كون إرادتنا الباطنة معلولة للأسباب الخارجية ليس إلا تأكيداً لنظرية القائلين بالقضاء والقدر ، وهو ما يعترف به ابن رشد نفسه صراحة حين يقول إن أفعالنا جارية على نظام محدود ، لأنها مسببة من أسباب خارجية نظمها الله . وهكذا ينتهي ابن رشد في الحقيقة إلى التضييق بالحرية لحساب جبرية لا هوتية لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه المجبرة من قبل ، وآية ذلك أنه يسلّم بأن ليس فاعل حقاً إلا الله تعالى ، وأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق ، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة ^(٢) . وإذن فإن ابن رشد لم ينجح في التوفيق بين الحرية والجبرية ، وإذا كان هو نفسه قد رفض نظرية الأشاعرة في الكسب (وهي النظرية التي حاولوا بها أن يوفقوا بين المعتزلة والمجبرة) ، فقد يكون من حقنا أيضاً أن نرفض نظريته الجديدة التي حاول فيها أن يسلك سبيلاً وسطاً بين القول بالحرية الإنسانية والإيمان بالجبرية اللاهوتية والواقع أن القول بالحرية يستتبع حتماً ألا يكون الإنسان مجبوراً من جهة أي نظام خارجي ، بعكس ما يذهب إليه ابن رشد حين يقول إن الإنسان مختار إذا نظرنا إلى الإرادة وحدها ، ومجبّر إذا نظرنا إلى الأسباب الخارجية التي تتوقف عليها تلك الإرادة .

٢٩ - أما عند فلاسفة المسيحية فقد اتخذت مشكلة الجبر والاختيار صورة أخرى ، إذ حاول كثير من المفكرين المسيحيين أن يوفقوا بين القول بأن للإنسان حرية اختيار تترتب عليها مسئوليته عن محبة الخير أو كراهيته .

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٢ .

وبين القول بأنه عاجز بذاته عن تحقيق الخير نظرا لفساد طبيعته وانصرافه إلى الشر لولا لطف الله وعنايته . فالمشكلة التي شغلت بال فلاسفة المسيحية طوال العصور الوسطى هي أولا بالذات مشكلة التوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرة ، والنعمة الإلهية أو اللطف الإلهي « la grâce divino » . وقد كان من الممكن حل هذه المشكلة حلا فلسفيا منطقيا بالتوفيق بين الحب الإنساني والحب الإلهي ، على اعتبار أن حبنا لله ولید حب الله لنا ، مع القول في الوقت نفسه بأن حبنا حر ، وأتينا لا نكون أحرارا حقا إلا حينما نعمل على أن نتحد بإرادتنا فعلا بإرادة الله الحرة . ولكن نعمة عنصر لا هويتا قد عمل إلى حد كبير على تعقيد هذا المشكلة ؛ وهذا العنصر قد ترتب على مشكلة أخرى مماها بعض فلاسفة العصور الوسطى باسم « مشكلة الانتخاب والردل » . أما هذه المشكلة الجديدة فهي تقوم على القول بأن الله قد سبق فاختار قوما لمصير أبدي سعيد ، وسبق فانتخب قوما آخرين محددًا لهم مصيرا أبديا شقيا . ولكن على أي أساس يستند هذا التقدير الأزلي الذي يترتب عليه مثل هذا الاختلاف الشاسع بين مصيرين ؟ هنا نجد أن بعض مفكرى المسيحية قد رفضوا أن يفسروا هذا الاختلاف بما لدى كل منا من حرية إرادة ، على اعتبار أن الأصل فيه هو « اختيار » election أو « انتخاب » يحققه الله بمحض إرادته ^(١) . فالنعمة الإلهية (أو اللطف الإلهي) على حد تعبير القديس أوغسطين « Saint Augustin » ليست مسببة بأي فضل خاص من قبل الإنسان ،

(١) يقول بولس الرسول في إحدى رسائله ، متحدثا عن يعقوب وعيسو : « إنه وهما لم يولدا بعد ولا فعلا خيرا أو شرا ، لكي يثبت تصداقه حسب الاختيار ، وليس من الأعمال بل من الذي يدعو ، قيل لها [أى لرفقة أمهما] إن الكبير يستبعد الصغير » (رسالة بولس إلى أهل رومية ٩ : ١١ ، ١٢) ، والكتاب المقدس ينسب أيضا إلى الله عبارة يقول فيها متحدثا إلى موسى : « إني أصفح عن أصفح ، وأرحم من أرحم . »

وإنما هي قائمة على حرية الله أولاً وأخيراً . وإذا كان الله كثيراً ما يعمل على « خلاص » أو « نجاة » الإنسان ، فذلك لأنه يريد ذلك ، بدليل أنه لا ينقذ جميع الناس^(١) . فالله يختار قوما يكتب لهم الخلاص أو النجاة *le salut* ، وهذا الاختيار (أو الانتخاب) هو من قبل الله ، فعل أزلي ، سابق على خلق الإنسان . وهكذا ينتهى أنصار هذا الرأى إلى القضاء على الحرية الإنسانية قضاء مبرماً ، فضلاً عن أنهم يقومون في خطأ جسيم إذ يتصورون الحرية (أو الحب الإلهي) ، لا على أنه لطف مجاني *gratuit* أو نعمة غير مسببة فحسب ، بل على أنه لطف تعسفي *arbitraire* أو نعمة تحكيمية موقوفة على عدد محدود من الناس أيضاً .

ولكن هل يمكن اعتبار « اللطف الإلهي » فعلاً بذاته *per se* ، أعنى بغض النظر عن إرادتنا ، أم هو فعال بشئ آخر *per aliud* ، أعنى بواسطة حريتنا التي يتخذ منها واسطة أو أداة ؟ هذه هي المشكلة التي اهتم بحلها كثير من المدرسين في المصور الوسطى ، محاولين أن ينقذوا الحرية الإنسانية من هوة الجبرية الصارمة أو الضرورة الإلهية الأزلية . وقد نجحت عن هذه المحاولة نظرية أخرى مؤداها أن الحرية الإنسانية يمكن أن تقف على قدم وساق مع الحرية الإلهية ذاتها ، ولكن على شرط أن نفهم العلاقة بين الله والالسان على أنها علاقة تضافر وعجة ، بحيث يظل كل منهما حراً ، على الرغم من هذا الحب المتبادل .

ولكن كيف السبيل إلى التوفيق بين الحرية الإنسانية والجبرية اللاهوتية؟ هذا ما يحاول القديس توما الأكويني أن يوضحه بنظريته المسماة باسم

(١) حقاً إن الله — كما يقول القديس بطرس — يريد أن يقبل الجميع إلى التوبة (رسالة بطرس الثانية ٣ : ٩) ، ولكنه لا يهب نعمته للجميع ، ولا يفرض لطفه على أحد ، في زعم القائلين بالانتخاب والردل .

« نظرية التحديد الأزلى الطبيعي » : « *prémotion physique* » ،
 ou *prédétermination physique* . وخلاصة هذه النظرية أن الله يريد
 كل أفعالنا ، وهو يريدنا على أن تكون بهذا الشكل أو ذاك ، ولكنه
 يريدنا في الوقت نفسه حرة ؛ فالله يريد مثلاً أن أحقق هذا الفعل للعين بمطلق
 حريتي ، وتبعاً لذلك فإن فعلى مُراد من قبل الله كما هو ، ولكنه في الوقت
 نفسه قد أريد حراً ، فهو حر في واقع الأمر . وإذن فإن حركاتى قد سبق
 تحديدها تحديداً أزلياً من قبل الله ، ولكنها قد جُعِلَتْ بحيث تكون حرة
 فى الآن نفسه ، فهى مجبورة وحررة فى الوقت نفسه . ولكن هذه النظرية
 فى الحقيقة إنما تجعل من إرادتنا الحررة مجرد إرادات ضرورية يحققها الله فينا
 وبناءً بحيث يحق لنا أن نتساءل عن معنى الحرية فى هذه الحالة ما دامت الجبرية
 الإلهية هى التى تحقق منذ الأزل كل أفعالنا المرادة . أليس فى مثل هذا الرأى
 هود صريح إلى الجبرية اللاهوتية ، وتضحية تامة بالحرية الإنسانية على مذبح
 القدر الإلهى ؟

ولكن القديس توما الأكوينى يعود فيحاول أن يقدم لنا فكرة معقولة
 عن الحرية الانسانية حامداً إلى تحليل مضمون الارادة . وهنا نجده يقرر أن
 الشئ الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى : ذلك
 لأن الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فإن نعمة شيئاً لا بد أن تريده بالضرورة
 ولا يمكن لها ألا تريده ؛ وذلك هو الخير المطلق *le bien absolu* الذى من
 شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية . ولكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى
 هذا العالم هو بالضرورة خير لئسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فإن شيئاً
 لا يمكن أن يلزم الارادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة . ومعنى هذا
 بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل
 إنما هى السعادة القصوى ، فإن الارادة حرة بالقياس إلى كل شئ آخر ،
 أعنى بالنسبة إلى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق
 لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، ما دامت السعادة القصوى أمراً ممتنعاً فى عالم ناقص

ملىء بالعقلاء والشرور) فإن الإرادة إذن حرة بصفة عامة. وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية (هنا) من وجود الضرورة (هناك) ^(١).

ولكن ما هو موقف الإرادة الإنسانية بالنسبة إلى تلك الخيرات الأرضية النافعة؟ هنا ينسب القديس توما إلى الإرادة الإنسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد (أو اللاتعين) *liberté d'indétermination* ، فيقول إن الإرادة تجدد نفسها في حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر إلى مافيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه إلا مافيه من جانب شر فتثور عليه . وما يحمل الإرادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك ، إنما هو نظرها العقلي الذي يترتب عليه حكمها العملي . فالعمل الحر عند القديس توما هو ثمرة مشتركة للعقل والإرادة معاً ، لأن كل تصميم إرادى هو وحدة مشتركة فوامها سيطرة الإرادة على الحكم العملي (*la maîtrise de la volonté*) (*sur le jugement pratique*) أو بعبارة أصح ، تحديد العقل للإرادة في مجال العملية للوضوعية ، وتحديد الإرادة للعقل في مجال العملية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما إلى القول بأن حريتنا تنحصر في سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر في سيطرتنا على اتباعنا ^(٢).

٣٠ — أما في المصور الحديثة فإننا لا نعدم نظيراً لمذهب القديس توما عند واحد من الديكارتيين الفرنسيين ، ألا وهو مالبرانش Malebranche . وهنا نلاحظ أولاً أن مالبرانش يتصور الله على أنه هو وحدة العلة الحقيقية ، وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهي لا تستطيع بحال أن

Jacques Maritain «De Bergson à Thomas d'Aquin.» (١)
New-York, 1944, pp. 152-176. (L'idée Thomiste de la Liberté) .
Cf. J. Laporte «La liberté et l'attention selon Saint (٢)
Thomas.» article dans la «Revue de Métaphysique et de Morale»
1934, p. 24.

تخلق عللاً حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الإله لا يستطيع أن يخلق آلهة ^(١) .
وتبعاً لذلك فإن مالبرانش يقرر أننا لسنا مطلقاً عللاً فاعلية تحدث الحركة ، بل
نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » « causes occasionnelles »
— على حد تعبيره — فهل يكون معنى هذا أننا مجردون من كل فاعلية باطنة ،
أو أننا لأننا أدنى حرية؟ هذا ما يجيب عليه مالبرانش بالنفي ، وإن كنا نسرى
في نهاية الأمر أنه يسلبنا كل حرية . والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية إنما هو
مجرد تعبير عن قدرة الإرادة على الانصراف إلى الذات والالتقياد للخيرات
الجزئية ، بدلاً من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى بصفة طامة . فالحرية
عنده هي إمكانية الالتقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ؛ وهذا في الحقيقة
هو أعظم مظهر للمبودية ؛ وأعلى صورة من صور الاسترقاق . ولكن
مالبرانش يعود فيقدم لنا نظرية أخرى في الحرية تشبه إلى حد كبير نظرية
القديس توما ، وهذه النظرية تقوم على أساس فكرته عن « الالتباء »
attention ^١ . وهنا يقول مالبرانش « إن إرادتنا تتجه دائماً نحو ما يبدو
لها « أفضل » في اللحظة التي يتحقق فيها اختيارها . وعلى ذلك فإنا لو لم تكن
سادة التباءنا (أعني أحراراً في توجيه انتباءنا كما نريد) لما كنا أحراراً
على الإطلاق ^(٢) » . — ولكن الكلمة الأخيرة في فلسفة مالبرانش إنما هي
الله الذي يفعل كل شيء ، والذي هو في الحقيقة خالق لأفكارنا ولذاتنا وآلامنا .
أما الإنسان فإنه عنده أقرب ما يكون إلى العدم ، لأنه ليس بعلّة حقيقية
من جهة ، ولأن الله الذي يوجد وحده هو الذي يحقق كل شيء في الوجود
من جهة أخرى كما يظهر بوضوح من نظرية مالبرانش في وحدة الوجود .

Cf. Fouillée « Histoire de la Philosophie », nouv. éd, p. 284 (١)

Malebranche « Entretiens métaphysiques » 12^e entretien, (٢)

. (cf. J. Laporte « La liberté selon Malebranche », article dans la « Revue de Métaphysique et de Morale. » , juillet 1938, pp 363-372. —)

أما عند اسبينوزا فإن مذهب وحدة الوجود يتخذ صورة مطلقة تتعارض كل التعارض مع القول بالحرية ، ولهذا فإن اسبينوزا ينكر أولياً *à priori* تلك الحرية باسم طبيعة الله نفسه ، كما ينكرها أيضاً بعدياً *à posteriori* باسم تلك الرياضيات الباطنة التي تتحكم عنده في أفعالنا وأهوائنا سواء بسواء . والواقع أن اسبينوزا يوحد بين الله والطبيعة ؛ ولما كانت طبيعة الله عنده خاضعة لضرورة مطلقة هي التي تكون صميم الإرادة الإلهية ، فإن من المستحيل إذن أن يكون ثمة شيء « ممكن أو حادث » « *contingent* » في الطبيعة . وتبعاً لذلك فإن كل ما في الطبيعة خاضع لضرورة الطبيعة الإلهية ، وهو لا يمكن إلا أن يوجد بشكل معين وأنا يحدث بعض الآثار المعنية بطريقة معينة ^(١) . ومن جهة أخرى ، فإن الإرادة عند اسبينوزا لا يمكن أن تسمى علة حرة ، بل هي مجرد علة ضرورية ؛ وهذا معناه أن الله لا يحدث معلولاته بفعل حرية إرادته ، بل من المستحيل أن تكون إرادة الله مخالفة لما هي عليه ، كما يقضى بذلك الكمال الإلهي . ويشرح اسبينوزا هذه القضية فيقول إن الله قد خلق الأشياء بكمال مطلق ، ما دامت هذه الأشياء قد صدرت صدوراً ضرورياً عن طبيعة سامية هي أرفع صورة من صور الكمال ^(٢) .

حقاً إن البعض يتوهم أن كل شيء يتوقف على إرادة الله المطلقة ، بحيث أنه لو أراد الله أن يجعل من الكمال الحاضر نقصاً مطلقاً لا استطاع بمحض إرادته أن يفعل ذلك . ولكن مثل هذا الزعم ينطوي على القول بأن الله الذي يملك بالضرورة فكرة واضحة مما يريد أن يفعله ، قد يستطيع بمحض إرادته أن يتصور الأشياء على نحو آخر أو أن يغير من فكرته عن الأشياء ، وهذا في الحقيقة محال . والواقع أن كل ما في الوجود يتوقف على قدرة الله ؛ فلكي

Spinoza : « Ethique » prop. XXIX. (Démonstration). (١)

Ibid. prop. XXXVI, appendice. (٢)

تصبح الأشياء مخالفة لما هي عليه بالفعل ، ينبغي أيضاً أن تصبح إرادة الله مغايرة لما هي عليه بالفعل . ولكن لما كان من المستحيل أن تتغير إرادة الله ، فإن الأشياء لا يمكن أن تصبح مغايرة لما هي عليه . وأما القول بأن الله يعمل في سبيل تحقيق الخير ، فإنه يفترض وجود حقيقة خارجية يعمل الله على مطابقتها . أو السعى إلى تحقيقها ، كأن ثمة مثالا أعلى منه ينبغي له أن يعمل على محاكاته . و مثل هذا الرأي ينتهي إلى القول بخضوع الله لضرب من القدر *destin* ، في حين أن الله هو العلة الأولى ، بل العلة الحرة الوحيدة لوجود الأشياء ولما هيته على حد سواء ^(١) .

ولكن إذا كان كل ما في الطبيعة - كما يزعم اسبينوزا - إنما يحدث وفقا لضرورة أزلية وكال مطلق ، فهل يكون معنى هذا أن الحرية الإنسانية إن هي إلا وهم من الأوهام ؟ هذه هي النتيجة للمنطقية التي يستخلصها اسبينوزا من مقدمات مذهبه ، فيجعل الإنسانية مجرد ظواهر آلية تسير وفقاً لقوانين ثابتة كالقوانين الرياضية سواء بسواء . ولكن إذا كان الله هو كل شيء ، أو إذا كان ثمة ضرورة إلهية شاملة ، فهل يكون الإنسان مجرد « حجر ملقى لا يملك في نفسه اختياراً » ؟ ألا تقهّد التجربة بأننا نتغير ، وأنه ليس ثمة ضرورة مطلقة باطنة فينا ؟ وفضلاً عن ذلك ، فالذي يمنعنا من أن نفترض أن الله قد أراد فعلاً أن تكون هناك مخلوقات حرة فاعلة ، أعنى إرادات أخرى غير إرادته الخاصة ؟ بل لماذا لا نقول إنه لما كان من المستحيل أن تسكون الأشياء مخالفة لما يريد الله ، فإنه لا بد أن تكون لدى الله قدرة على خلق

(١) Ibid., prop. XXXIII, Scolie III. يرى اسبينوزا أن الله هو « العلة

الحرة الوحيدة » لأن فعله قائم على قوانين طبيعته وحدها ، دون أن يكون الله خاضعاً لأيّة قوة خارجية . ولكن اسبينوزا لا ينسب إلى الله حرية إرادة ، لأنه =

موجودات حرة ؟ حقا إن مثل هذه القدرة المستقلة التي يهبها الله بمحض إرادته لإرادات أخرى قد تبدو للبعض بمثابة نقصان « diminution » في القدرة الالهية ، ولكن أليس في وسعنا أن نقول إن قدره الله المطلقة تتمثل في صورة أممي ، وتظهر بشكل أوضح ، حينما تخلق موجودات قادرة حقا ، بدلا من أن تخلق موجودات عاجزة لا تملك قدرة ذاتية ولا تقوى على توجيه نفسها ؟ والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك المقدرة الالهية ، إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ أليس مثل هذا الخلق بعيداً كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطاً حقيقياً ، كانت قدرته أكل وأظهر ، لأن عظم المنحة يكشف عن عظمة المانح ، وحريرتنا هي في الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة ؟

الواقع أن الجبرية اللاهوتية ليست سوى نتيجة منطقية لمذهب وحدة الوجود ، لأن القول بأنه ليس ثمة سوى موجود واحد ضروري ، لا بد أن يستتبعه بالضرورة ألا يكون الإنسان حراً على الإطلاق . فإذا أردنا أن نرد للإنسان حريته المفقودة ، كان علينا أن نرفض ذلك المذهب الذي يجعل منه مجرد كائن متناه يترتب توتماً ضرورياً على وجود « واجب الوجود » الذي هو كائن مطلق ضروري . — وهذا ما يعبر عنه أحد فلاسفة الحرية (في القرن التاسع عشر) ألا وهو سكرتان Secrétan بقوله : « حينما نبدأ من الضروري

= يرى أن ليس ثمة إرادة أو عقل في الله ، وإلا لكان من الممكن للأشياء أن تكون مختلفة عما هي عليه الآن . وهذا معناه أنه قد كان يمكن أن تكون لله طبيعة أخرى مختلفة عما له الآن ، وبالتالي فإن الله (في هذه الحالة) لن يكون كاملاً بأرفع معاني الكمال .

(أو واجب الوجود) ، فأننا لا يمكن مطلقاً أن نصل إلى الممكن . « وتبعاً لذلك ، فإن سكرتان يذهب (على العكس من اسبينوزا) إلى أن الله هو الحرية المطلقة . وهنا نرى سكرتان يستعمل عبارات قوية تذكرنا ببعض أقوال مشهورة لأفلاطون ، فيقول إن الله حر حتى بازاء حريته نفسها . فهو ليس إلا ما يريد أن يكون ، بل هو كل ما يريد أن يكون ، لأنه يريد أن يكونه . أما فكرة الوجود الكامل بطبيعته فهي في نظر سكرتان فكرة متناقضة ، لأن مثل هذا الكائن الكامل سيكون أقل كمالاً من ذلك الذي يهب نفسه مثل هذا الكمال بمحض حريته ^(١) . فالوجود المطلق لا يملك طبيعة قد فُرضت عليه فرضاً كأنما هي قضاء Fatum يعاينيه ويخضع له ، بل هو علة كماله ، وأصل روحيته ، أعني أنه حرية مطلقة ^(٢) .

ويعضى سكرتان في مذهبه الميتافيزيقي القائم على فكرة الحرية ، فيحاول أن يفسر الخلق على أنه إنتاج حر يقوم على تلك الإرادة الإلهية التي تحققه ؛ ولكنه يأبى أن يقول إن الله يتجسد في خليقته ، ولهذا نراه يقرر أن ما في «الخلق» من معجزة إنما ينحصر في الاستقلال الذاتي الذي يمنحه الله للخلقية . والله لا يخلق حباً في مجد ، أو رغبة في إظهار جلاله وعظمته ، أو طمعاً في أية غاية من الغايات ، لأن الخلق عندئذ سيكون فعلاً ضرورياً ، وإنما هو يريد الخليقة لذاته هو ؛ أعني أنه يحب الخليقة ، فهو يريد لها كفاية ، وهو يريد لها حرة . وبمباراة أخرى يمكننا أن نقول إن سر الخلق ينحصر (على حد تعبير برجسون) في إيجاد مخلوقات خالقة — . فالوجود الذي يخلقه الله موجود ناقص عليه أن يكمل نفسه بنفسه ، أو أن يخلق نفسه بنفسه . ولكن على الرغم من أن

Cf. Secrétan «La Philosophie de la Liberté», 11°, 16 (١)

Cf. E. Boutroux «Nouvelles Etudes d' Histoire de la (٢)

Philosophie», Alcan, 1927, p. 224

حريتنا في جوهرها مقدره إلهية فإن الانسان قد يتمرد بحريته على الله نفسه ، وهذا هو الأصل في سقطة الانسان الأولى « la chute » . والواقع أن الخليقة حينما تنزع إلى الاستقلال عن الله ، فهي إنما تريد هلاكها الذاتي وفناءها التام ، مادام الله هو أصل وجودها ومبدأ حياتها ؛ ولكن مثل هذا الفناء مستحيل ، لأن الله يريد لها بإرادة مطلقة فلا بد من أن تعود الانسانية في نهاية الأمر إلى تلك الوحدة الأولية التي صدرت عنها ، لأن لدى الانسانية من القدرة على إصلاح ذاتها ما قد يسمح لها خلال تاريخها الطويل بأن تسير في الطريق المؤدى إلى الحب الالهي ، فتعود في خاتمة المطاف إلى الحرية المطلقة . ولكن لا بد من أن تنجيء العناية الالهية فتنب الخليقة من نعمتها (أو لطفها) *grâce* ما يسمح لهذه الخليقة الساقطة بأن تصلح من ذاتها ، حتى يتبأ لها أن تعود إلى الوحدة الالهية الشاملة ^(١) .

أما عند الفيلسوف الفرنسي لكييه *Lequier* فإن الحرية هي عبارة عن خلقنا لذواتنا : « أن تكون حراً : هذا معناه أن تعمل ، لا أن تخضع للضرورة ، ولكن عليك أن تعمل بحيث تخلق ذاتك ^(٢) » . فإذا ما تساءلنا عن السبيل إلى التوفيق بين هذه الحرية وبين القدرة الالهية ، أجبنا لكييه

(١) Cf. E. Bréhier « *Histoire de la Philosophie* », t. II., fasc. IV., Alcan, 1932, p. 964.

(٢) Jules Lequier « *La Recherche d'une Première Vérité* » (٢) éd. Dugas, 1925, p. 143.

يلاحظ أن سارتر قد أخذ هذه العبارة عن لكييه ، فأصبحت عنده مبدأ هاماً من المبادئ الوجودية القائلة بخلق الذات . « *faire, et en faisant se faire.* » cf. J-P. Sartre « *L'Être et le Néant* », p. 636).

ولكن سارتر يضيف إلى هذه العبارة الجملة الآتية : —
« *et n'être rien que ce qu'il ils'est fait* »
فالإنسان في نظر سارتر ليس شيئاً آخر سوى ما يخلق من نفسه .

بأن عظم المقصد الالهي يتجلى بشكل واضح في خلق الله لموجود مستقل ، موجود حر بكل معنى الكلمة ، أعنى شخصية حقيقية تستطيع شيئاً بدون الله نفسه . فالإنسان (كموجود حر) هو بلا شك تحفة الخليقة ، وأعظم روائع الفن الالهي . ولكن لكييه يرى في سر الخليقة لغزاً غامضاً لاسبيل إلى تفسيره ، لأنه إذا كانت الحرية الانسانية واقعة حقيقية ، فإن الزمان لا يقل واقعية عن الأبدية ، بل هو يتمتع بوجود تمايز عن وجود الأبدية نفسها . وهكذا يقول لكييه بأن التعاقب الزمني موجود فعلاً ، حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، وكأن الله ينتظر قراراتنا وتصميماتنا ، أو كأنها هو يرى الظواهر تتعاقب في الوجود الزمني واحدة بعد أخرى ^(١) . ومعنى هذا أن لكييه ينسب إلى الله ضرباً من التغير ، كما سيفعل من بعد تحت تأثيره كل من رنوفيه ووليم جيمز .

ولكن على الرغم من دفاع لكييه الحار عن الحرية الإنسانية ، فإننا نجده يعود فيصطدم بمشكلة التحديد الأزلي أو التقدير الإلهي السابق *prédestination* كما اصطدم بها من قبل كل القائلين بالجبرية اللاهوتية . وهنا نرى لكييه يعجز عن التوفيق بين قدرة الله وحرية أفعالنا ، حتى إنه ليسلب الحرية الإنسانية كل شعور بذاتها وبتنتائج أفعالها ، لكي يخضع الإنسان في النهاية لحكم الله المطلق . وهكذا نراه يقول « إن الله ليصرف قلب الإنسان خيراً مما يعرفه هو نفسه ... وما الأصل في تواضعنا سوى شعورنا بالجهل ، لأننا لا نستطيع أن نميز أي الأفعال حر وأيها ليس بحر » ، ويضيف لكييه إلى ذلك قوله إن كل إنسان يسجل في تاريخ العالم بفعله الحر شيئاً لا يمكن أن

(١) يقول لكييه . « إن تعاقب الأشياء يلقي ظله حتى على الله » ، وهذا نص عبارته بالفرنسية : —
 « La succession des choses porte son ombre jusque sur Dieu » .

يمحي أو يزول . حقا إن الإنسان نفسه — وهو صاحب هذا الفعل — قد ينساه ، وأما الله فانه قد رآه وهو يحفظه ويعمل على بقاءه . « وماذا عسافا نعرف عن ذلك الأفق الواسع الذى سوف يفتح أو يقفل فى المستقبل أمام كل فعل من أفعالنا حتى ولو كان فعلا صغيرا ضئيل القدر . . إن وجودنا الخاص ليفلت منا باستمرار ، وهو يندبنا على الخصوص حينما نتسع دائرته ويمتد نطاقه ^(١) » . وهكذا نرى فى النهاية أن فلسفة لكييه فى الحرية تدعنا فى جهالة تامة بذواتنا ومصيرنا ، على العكس من فلسفة فيشته مثلا .

٣١ — لقد رأينا حتى الآن كيف أن الجبرية اللاهوتية قد استندت إلى القدرة الالهية المطلقة لانكار وجود حرية لدى الانسان ، بدعوى أنه لو كان الانسان حرا ، لكان مستقلا عن الله ، وهذا محال . ولكننا رأينا أيضا كيف حاول كثير من فلاسفة الحرية أن يردوا على هذا الزعم بقولهم إن هذا القياس فاسد ، لأن الانسان إنما يستمد ذلك الاستقلال من الله نفسه . بيد أن أنصار الجبرية اللاهوتية يعودون فيؤكدون استحالة الحرية ، لأن علم الله السابق يفترض أن كل التنبؤات الالهية لابد بالضرورة أن تتحقق ، فكل ما نفعله إذن مجبور محتوم ، أعنى أن حياتنا بأسرها مقدرة بقضاء إلهى سابق . والواقع أن القول بالاختيار قد يبدو متعارضا مع العلم الالهى الأزلى ، وهذه مشكلة هامة اصطدم بها المتكلمون والفلاسفة من قديم الزمان ، وعبر عنها عمر بن الخيام بقوله :

علم الله قبل خلقى أتى أشرب الخمر ثم لا أتخلى
فاذا ما منعت نفسى منها كان بى علم الله من قبل جهلا

Lequier «La Recherche d'une première vérité», P. (٦)
148 & 298 (cité par E. Bréhier
«Histoire de la Philosophie», t II IV p. 969)

ولكن هل يتنبأ الله حقاً بأفعالنا الحرة ، كما يتوهم الذين ينسبون إلى الله بصيرة كـبصيرتنا ؟ الواقع أن الله خارج عن الزمان ، فهو لا يتنبأ بأفعالنا ، وإنما هو يراها فقط ، لأن كل لحظات الزمن حاضرة أمام أزليته الخالقة^(١) .

وإذن فإن في وسعنا أن نرد على صهر بن الخيام بقولنا : إن علم الله ليس « علة » لشربك الخمر ، وإنما شربك للخمر هو « علة » لعلم الله . والسبب في ذلك أنه ليس ثمة زمان بالنسبة إلى الله ، فـكل ما يفعله الانسان بطلاق حريته واختياره مائل أمام الله ، ومعلوم لديه قبل خلقه الانسان نفسه . وفي استطاعتنا أن نقول - مع شيء من التجاوز - إن الله لم يعلم أن هذا الانسان سيشرّب الخمر (أو لا يشرّبها) إلا لأن الانسان نفسه بمحض إرادته سوف يريد ذلك أو لا يريد . فالعلة هي فعل الانسان ، والمعلول هو علم الله . حقاً إن المعلول في هذه الحالة متقدم على العلة ، لأن علم الله سابق لفعل الانسان ، ولكن لا يجب أن ننسى أن العلية لا وجود لها بالقياس إلى الله ، فضلاً عن أن الله في حاضر مستمر ، أو بالأحرى في أبدية دائمة لا تعرف زماناً ولا صيرورة .

هذا إلى أن علم الله السابق بحالة الانسان ليس معناه أنه قد أراد له هذه الحالة . فإن ثمة فارقاً بين علم الله وإرادته ، وهذا الفارق يتمثل في أن الله عالم دائماً ولكنه ليس مريداً دائماً ، كما قال بعض كبار اللاهوتيين . وليس علم العالم سبباً في فعل الفاعل ، لأن علم الله السابق بالحوادث لا يغير شيئاً من صفاتها ولا يؤثر في اتجاه مجراها . وعلى ذلك فإنه لا يصح أن يقال : « إذا كان الله قد رأى بسابق علمه أنني سأفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإني لا محالة متمم هذا الفعل تحقيقاً لذلك العلم » ، بل يجب أن يقال : « إذا كنت مزماً أن أفعل هذا الفعل أو ذاك ، فإن الله تعالى قد عرف ذلك بسابق علمه . »

J. Maritain «De Bergson à Thomas d' Aquin» p 165 (١)

بيد أن البعض قد يعترض بقوله إنه إذا كان الله يعلم كل شيء ، ولا يخفى عليه أمر مقبل أو مدير ، فلماذا خلق الشرير مع علمه بشره ؟ لماذا يدفع الله بإنسان شرير إلى عالم الوجود ، وهو عالم بما سيكون من أمره ؟ هنا يجيب بعض اللاهوتيين على هذا الاعتراض فيقولون « إن الله لم يخلق أحداً للهلاك . لأن علة الميلاد شيء ، وعلة الهلاك شيء آخر . فإن علة الميلاد إحسان الخلق ، وعلة الهلاك استحقاق المخالفة » . فالله حينما خلق الشرير قد جاد عليه بنعمة الوجود ، ولا شك أن الوجود خير من العدم . وليس على الله جناح إذا أساء الإنسان استعمال إرادته ، فإن الحرية خير في ذاتها ، ولكنها لا توجد إلا حيث تكون القدرة على الخير والشر معاً . بيد أن فيلسوفاً مثل بيل Bayle قد يعترض من جديد على هذا الرد فيقول : « إنك إذا أعطيت خصمك خطأ من الحرير ، وكنت تعلم علم اليقين أنه سيستخدمه بمطلق حريته في خنق نفسه ، فانك بذلك تكون قد أزهدت روحه » . ومعنى هذا — في نظر بيل — أن الله مسئول فعلاً عما تقترفه من شرور ، لأنه هو الأصل في كل ما تجلبه علينا الإرادة الحرة من شرور ، مادام لديه من العلم السابق ما يكشف له سلفاً عن النحو الذي سيستخدم عليه الإنسان تلك الإرادة . ولكن لينتس رد على هذه الحجة فيقول : إن من الخطأ أن تفصل صفات الله بعضها عن بعض ، فنعزل حكمة الله عن قدرته ، لكي نزعهم من بعد أن على الله أن يهبنا السعادة ، دون أن يحملنا على أن ندفع الثمن غالياً ، بتلك التجارب التي يَـزُجُّ بنا في غمارها ، عالمنا سلفاً أن الكثيرين سيرزحون تحتها . الحق أن مثل هذا القول ينطوي على نظرة تشبيهية تتصور الله على غرار الإنسان ، وتلزم الله بأن يراعى الإنسان وحده ، بدلاً من أن يراعى الكون بأكمله . وهكذا نرى أننا حينما نعمد إلى تجرييد الأشياء بأن تفصل الأجزاء عن الكل ، والجنس البشري عن الكون ، فالتناقد نستطيع أن نقول إن في وسع الله أن يجعل من الفضيلة حقيقة خالصة توجد في العالم بدون أدنى شائبة من شوائب الرذيلة . ولكن مادام الله قد سمح بوجود الرذيلة ، فلا بد إذن.

أن يكون نظام الكون هو الذى قد تطلب ذلك . وما قد يبدو لنا اضطراباً
فى الجزء ، ربما كان نظاماً فى الكل ^(١) .

وإذن فإن علم الله السابق بما سيقرب على الحرية من شرور لا يستتبع
مطلقاً أن يكون الله هو خالق تلك الشرور . حقا إن العقل الإلهى يرى دفعة
واحدة سياق النظام الكونى ، كما أنه يرى العالم بأسره فى كل جزء
من أجزائه ، لما بين الأشياء من ترابط وثيق ، ولكن هذا لا يعنى بحال
أن يكون فى علم الله السابق تحديد الحرية أو إلزام لنا بارتكاب ما نرتكب
من شرور . والواقع أننا لو نظرنا إلى الإرادة الإنسانية — فى حد ذاتها —
فإننا سنرى أنها لا تستطيع مطلقاً أن تجمد ذاتها أو تنكر نفسها . حقا
أن الكائنات الحادثة تتقبل وجودها قبل أن تتسلم حريتها (وهى تلك الحرية
الصادرة عن هذا الوجود نفسه) ، ولكن ليس شئاً فيما لديها من قوى
ومقدرات ، بل حتى فى مظاهر نقصها وضعفها ، يمكن أن يدحض ذلك الخير
الأصلى الذى تنطوى عليه دعوتها إلى الوجود . وإذن فإنه لمن الخطأ أن يؤخذ
على الصلاح الإلهى أو الخير المطلق أنه دعا تلك الموجودات الحادثة إلى الوجود ،
إذ اللوم إنما يقع عليها إذا أساءت استعمال تلك القدرة التى منحت لها ،
والتي هى بلا ريب خير لا عيب فيه ، ولعمة كبرى لا يرقى إليها أى شك أو إنكار
أو جحود ^(٢) .. وهنا قد يعترض بعض أنصار الجبر بقولهم إنه قد كان من
الأفضل للإنسان أن يكون خاضعاً لميكانيكية راتبة تكفل له السعادة من
أن يجد نفسه ماله حرية أليمة لا يجنى من ورائها سوى للتأعب والآلام ؛
ولكن هؤلاء ينسون أن الإنسان لا يمكن أن يستمتع بسعادة يشعر أنها قد

cf. Leibniz : « Théodicée » pp. 128 — 129. (١)

Maurice Blondel « L' Action » t.11. p. 355. (٢)

فُرِضَتْ عليه فرضاً أو أنها ليست ثمرة لجهوده الخاصة . فالحرية هي الوسيلة الوحيدة لاكتساب سعادة يشعر المرء حقاً بأنه أهل لها ، مادام قد اجتناها . بسميه المتواصل وجهوده المتوالية . ولماذا لا نقول إن الحرية نفسها هي إحدى هذه النعم التي يكتسبها الإنسان (الى حد ما) بما يبذره من جهود في سبيل تحرير ذاته ؟ لقد سبق أن رأينا أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية . وقدرتنا الذاتية على خلق ذواتنا ، فلماذا لا نقول مع «مارسل» إن الذات نفسها ليست واقعة بل كسباً نحققه وهدفاً نسمى اليه ^(١) ؟ لا ريب أن الحرية هبة منحة لنا ، ولكن علينا أن نتقبل تلك الهبة وأن نعمل على ممارستها واستخدامها حتى تصبح ملكاً لنا . وهكذا تتحول الحرية من هبة أو منحة ، الى كسب أو نصر .

«cf. G. Marcel • Du Refus à l'Invocation » p. 236. (١)

الباب الثالث

حرية الارادة وإرادة الحرية

الفصل السابع

بين الفكر والارادة

٣٢ — حينما نتحدث عن « الإرادة » فإننا نعني المبدأ الحقيقي للفعل ، والفعل هو الجسر الوحيد الذي به نمبر الهوة للوجود بين الفكر والوجود . والواقع أن الإرادة لا يمكن أن تظل محصورة في دائرة « النية » أو « التصور » أو « الفكر » ، وإن كانت الفكرة لازمة للإرادة حتى تستطيع أن تحدد نيتها وتعين مقصدها . فالإرادة تفترض غاية تسمى إلى تحقيقها ، وفكرة تعمل على تنفيذها ، ومادة تسمى إلى بعث الروح فيها ؛ وهى بهذا المعنى عبارة عن حلقة الاتصال بين الذات والموضوع . وإذا تأملنا الحياة الإنسانية بصفة عامة فإننا نلاحظ أن هناك بوناً أو مسافة معنوية بين النية والغاية ، أو بين الإرادة والاستطاعة ، لأن الطبيعة تعمل دائماً على إيجاد هوة بين الرغبة وإشباعها . ولهذا فإن الإرادة تتحدد بالمسافة المعنوية التى تفصل النية intention عن الغاية fin . وإذا كانت الإرادة تفترض الحرية ، فذلك لأنها ليست سوى تحقيق للفاعلية الإنسانية . فالإرادة تعبر دائماً عن طابع « الخلق » création الذى يتسم به النشاط الإنسانى ، لأن من شأنها أن تستحدث أعمالاً مبرئية تعمل على تحقيقها فى العالم للسادى ، وهذه الأعمال سرطان ما تصبح حقائق فى نظر الآخرين ، فلا تصبح موجودة فقط بالنسبة إلينا بل تتولد عنها مسئولية تترد إلينا ، وأصدقاء خارجية تمتد أيضاً إلى الآخرين . ولسنا نريد أن نسهب فى تحليل الإرادة ، ولكننا سنقتصر على القول بأن الإرادة تتطلب دائماً جهداً يحقق ، ومقاومة تقهر ، وغاية تحصل . وما يحقق فى الخارج بفعل الإرادة من شأنه دائماً أن يغير من ذاتى ، كما أنه يغير دائماً من شكل العالم^(١) .

لقد جعل ديكارت من « الفكر » حقيقة يقينية أولية حاول أن يقيم على أساسها سائر الحقائق الأونطولوجية (أو الوجودية) ، فقال بأن الذات عبارة عن وجود كل ما هيته التفكير . ولكن ماذا عسى أن يكون هذا التفكير ؟ وهل نحن هنا بصدد ماهية حقيقية ، أم نحن بصدد مجرد إمكانية ؟ الواقع أن الفكر إنما ينحصر في تلك الفاعلية التي يتوقف علينا نحن أن نمارسها ، فهو ليس شيئاً إلا بهذه للاماسة التي هي صميم وجوده ، أو هو بالأحرى وجود لا بد من أن يتحقق حتى يكتسب لنفسه ماهية . وإذا كانت الصفة للميزة للأشياء هي أنها موجودات متحققة من ذى قبل ، أعني وقائع حقيقية ماهيتها هي الأساس الذي يقوم عليه وجودها ، فإن الصفة المميزة للأشخاص هي أنهم موجودات ليست متحققة أو كائنات ليست متحددة . فالوجود المعطى لنا ليس وجوداً محدداً من ذى قبل ، بل هو عبارة عن وجود إمكانية الخاصة : *l'existence de notre propre possibilité* ، أو هو وجود فاض تلتبس به عدة إمكانيات يتوقف علينا نحن أن نختار فيما بينها . وعلى ذلك فإن الذات (كما سبق لنا القول) ليست سوى القدرة على تكوين الذات ، أو هي عبارة عن خلق النفس لنفسها . وهكذا نستطيع أن نقول مع بعض الوجوديين بأن الوجود عندنا يسبق الماهية ، أعني أن وجودنا هو قدرتنا على خلق ما هيئتنا . ومعنى هذا أننا حينما ننظر إلى الذات أو الأنا ، فإننا نلاحظ أن الوجود عندها هو الشرط الأول لتحصيل الماهية ، في حين أن الوجود الذي تتمتع به الأشياء يحقق في الظاهر ماهية سابقة ، فهو وجود يدرك على صورة متحققة ، لا على أنه فعل يحقق نفسه . والواقع أن طابع الوجود الإنساني هو الذي يجعل من كل فرد منا موجوداً قد قذف به وحيداً في هذا العالم ، وسط إمكانيات خاصة عليه هو وحده أن يكشف عنها ويعمل على تحقيقها بفعله . وربما كان الوجود الإنساني هو ذلك الفعل الذي به آخذ على عاتق وجوداً معيناً هو وجودي الخاص ، فأتحمل مسئولية واقعية أمام نفسي وأمام كل موجود آخر . وطالما أنني لم أعبر بعد عن هذا الوجود في الخارج ، فإن وجودي لا بد أن يظل

وجوداً ممكناً ، لأن هذا التعبير هو وحده الذى يكشف عن حقيقة وجودي ،
محققاً بذلك ما لدى من إمكانيات^(١) .

إن الفلاسفة ليتحدثون كثيراً عن « الروح » باعتبارها جوهرأ منفصلاً ،
ولكن الروح ليست سوى « فاعلية » متحدة اتحاداً وثيقاً بما تحقق من
نشاط ، وما تمارس من فعل ، فهي عبارة عن « حرية » ، والجسم منها هو
بمثابة الأداة التي تسمح لها بأن تحقق ذاتها من حيث هي روح . والواقع أن
الموجود الانساني لا يشعر بوجوده إلا أثناء ممارسته لما لديه من قوى . بل هو
لا يشعر بقوته ولا يكشف قدرته إلا عن طريق الممارسة الفعلية لما لديه من
نشاط . وكل فرد منا حينما يشرع في تحقيق ذاته عن طريق الفعل يشبه إلى حد
كبير ذلك السجين الذى يحطم سلاسله ، أو تلك الحشرة التي تخرج من الشرقة .
وأما قبل الفعل ، فإن الانسان يشعر بأن لديه إمكانية محضة لا يعرف مداها ،
مادام لم يحو لها بعد إلى فعل ولم يتم بتحقيقها في الخارج . ولكنه يعلم مع
ذلك أن تحقيق تلك الامكانية رهن بإرادته ، لأن تلك القوة مودعة بين يديه ،
وعلى ذلك فإن الانسان لا ينفذ إلى ذاته إلا بمقتضى ذلك الفعل نفسه الذى به
يخرج من ذاته . ولا يعود الانسان إلى ذاته ، إلا في تلك اللحظة عينها التي فيها
يخرج من ذاته : وهكذا نراه يحصل في آن واحد وجوداً باطنياً خفياً يتوقف
عليه وحده ، ووجوداً خارجياً علنياً يسمح له بأن يأخذ مكانه في العالم . وليس
من شك في أن الذات في حاجة دائماً إلى أن تجد لنفسها مكاناً في العالم الخارجى ،
لأن حريتها تريد دائماً أن تعبر عن نفسها في الخارج لكي تسجل نفسها في عالم
الآخرين . والقول بأن الذات حرة إنما يعنى أنها لا تكف عن خلق نفسها ،
لذاتها ، وللآخرين معاً . وحينما تتجلى الذات في الخارج ، فإنها تتصل اتصالاً

مباشراً بالواقع ، وتتقبل منه التحديدات المختلفة التي لولها لظلت دائماً مفتقرة إلى مضمون ^(١) .

يمكننا إذن أن نقول إن « الفعل » هو التجربة الأولية التي تمارسها الذات بمجرد وجودها في الكون . وما الفعل — كما لاحظ « لافل » — سوى تعبير عن مشاركة الذات أو الأنا للوجود . والواقع أن كل فرد منا لا بد أن يكون قد أحس أثناء فعله أنه يتخذ موقفاً خاصاً بازاء العالم ، أو أنه على أقل تقدير يعبر عن ذاته أمام الآخرين . فالترابط المباشر الذي يوجد بين الذات والوجود الخارجى إنما يتحقق بالفعل الذي يخلع على الذات معناها ويكشف عن قيمتها ويؤكد وجودها . وهكذا نرى في « الفعل » مظهراً لوحدة الفكر والارادة وتعبيراً عن الترابط الوثيق بين الذات والوجود ^(٢) .

٣٣ — لقد حاولنا حتى الآن أن نتخطى كل تعارض بين الفكر والارادة، لكي نكشف عن وجود « الحرية » في صميم الفعل الذي به تتحقق الذات وجودها ؛ ولكن هذه المحاولة يجب أن تعد خطوة أخيرة في مجال الكشف الوجودى عن معنى الحرية ، لأن الفلاسفة قد توقعوا طويلاً عند مشكلة الصلة بين العقل والحرية خصوصاً حينما حاولوا أن يلتمسوا دليلاً عقلياً لاثبات وجود الحرية . وهنا يمكننا أن نشير إلى مذهب لكييه Lequier في الحرية ، وهو ذلك المذهب الذى يحاول أن يجعل من الحرية نفسها شرطاً ضرورياً للبحث عن الحقيقة ، أعنى « شرطاً إيجابياً وضعياً » positive يجعل منها أداة أو وسيلة للمعرفة . ولكن ماذا عسى أن تكون الحرية في هذه الحالة ؟ يرى لكييه أن الحرية لا توجد إلا في باطن ذلك التأمل العقلى الذى فيه نبحث عن حقيقة أولية : حقيقة تكون كافية بذاتها وغير قابلة للشك بأى حال . وإن لكييه

L. Lavelle: «De l' Acte», pp. 284, 285, 343 (١)

L. Lavelle «La Présence Totale», p. 31 (٢)

ليبدأ من الشك كما فعل ديكارت من قبل ، ولكنه سرعان ما يتوصل إلى يقين أولى يجده في « الحرية » نفسها ، باعتبارها شرطاً ضرورياً للبحث . « إذ كيف أخطو خطوة واحدة في سبيل البحث ، بل كيف أقوم بأدنى محاولة في هذا المضمار ، إن لم يكن ذلك بفعل تلك الحركة الحرة ، حركة فكري نفسه ؟ أجل ، كيف أشرع في البحث ، وكيف أحدد لنفسى غاية ، وكيف أتخلى عن سائر عاداتي وأفكاري السابقة ، بل كيف أحاول أن أصل إلى حالة من الاستقلال الفكري والأمانة العلمية ، إذا كانت أفكارى تتولد من تلقاء ذاتها وتتعاقب واحدة بعد أخرى ، وفقاً لنظام لأملك من أمره شيئاً ، وعلى نحو لا سبيل لى إلى تغييره ، مادامت كل فكرة لا بد أن تكون في اللحظة الواحدة بهذا الشكل المعين ، ولا يمكن مطلقاً أن تكون إلا كذلك ؟ » ^(١) . الحق أن الحرية ليست شيئاً آخر - في نظر لكيبه - سوى القدرة على التحكم في أفكارنا ، بحيث نخلع على هذه الأفكار نظاماً خاصاً لا يكون من الضرورة الطبيعية في شيء . بيد أن الحرية هي نفسها الحقيقة الأولية ، لأن اليقين الأول الذى نتوصل إليه عن طريق البحث إنما هو تلك القدرة على التحكم في أفكارنا ، وهذه للقدرة هي كما قلنا عين الحرية . وهكذا نرى أن الكشف عن الحرية إنما يتم وفقاً لعملية تشبه إلى حد كبير ضرباً من التحليل الجبرى ، لأن السؤال عن الحقيقة الأولى سرعان ما يستحيل هو نفسه إلى علم يبحث عن ذاته ، ويقول بذاته الإجابة على نفسه ، أعنى أنه سرعان ما يصبح علماً قد وجد ذاته . والخطأ هنا إنما ينحصر في أننا نريد أن نبحث عن شيء ، أعنى أننا نريد أن نعثر على يقين أو بيئة ، مما قد يكون من شأنه أن يلزمنا بتقرير الحقيقة ، في حين أن ما ثبت وجود الحرية إنما هو البحث نفسه من حيث هو فعل الحرية .

J Lequier « La Recherche d'une Première Vérité » pp. 104, 107 (١)

(cité par E. Bréhier « Histoire de la Philosophie » t II IV p.p. 967.)

وقد تأثر رنوفييه بنظرية لكييه في الحرية فذهب إلى أن حرية الإرادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقية فحسب ، بل ينبوع الحياة العقلية أيضاً ، باعتبار أنه لا يمكن أن يكون نعمة يقين بدونها . ويذهب رنوفييه إلى أن كل تصميم تتخذه الإرادة هو في حد ذاته حكم *jugement* ، فهو ينطوي على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكن رنوفييه (وإن كان يرفض حرية عدم الاكتراث) يقرر أيضاً أننا سادة أحكامنا كما أننا سادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا . بل نحن نستطيع فعلاً أن نضيف إلى سلسلة تلك البواعث بواعث أخرى جديدة . فهل يكون معنى هذا أن رنوفييه يريد أن يدخل « حرية عدم الاكتراث » (أو حرية الاستواء) حتى في مجال الحكم نفسه ؟ . . . ولكن إذا كان من الواجب أن نرفض هذه الحرية في مجال الإرادة ، أفلا ينبغي بالأحرى أن نرفضها في مجال الحكم ؟ يقول رنوفييه : « إن الإنسان يعتقد أنه حر ، ولهذا فإنه يعمل على توجيه نشاطه ، كما لو كانت سائر حركات شعوره ، وبالتالي سائر أفعاله المترتبة عليها ، قابلة للتغيير بفعل شيء كامن فيه ، وتبعاً لذلك فإنه يعتقد أنه ليس نعمة شيء حتى ولا الحالة التي كان عليها في اللحظة السابقة على الفعل ، يمكن أن يسبب فعله أو أن يؤذن به »^(١) . ولكن ما السبيل إلى إثبات وجود مثل هذه الحرية ؟ هنا يقول رنوفييه — مستوحياً بلا شك لكييه — إن الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته ، فهي الأصل في الأحكام للنسبة على صواب أو خطأ كل المبادئ التي لا يرقى إليها العلم ، وبالتالي فإنها مبدأ للمعرفة . ولكن هذا معناه أن رنوفييه يجعل العلم متوقفاً على الاعتقاد *la croyance* ، والاعتقاد متوقفاً على حكم الإرادة التعسفي ، أعني على تلك « البداية المطلقة » التي تضع أفعالها وضماً كما تضع أحكامها بفعل تعسفي مطلق^(٢) . والواقع أن

ch Renouvier • Science de la Morale • 1,21. (١)

cf Fouillée • Histoire de la Philosophie • nouvelle édition (٢)

pp. 526-527.

رنوفية يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولى يمكن أن نثبت به وجود الحرية أو الجبرية ؛ بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا إلى اختيار هذه دون تلك . فإذا ما فكرنا في هذه الضرورة نفسها — ضرورة الاختيار — وجدنا أنه إذا قررنا وجود الضرورة ، فإن هذا التقرير لا بد أن يحتمل الصدق أو الكذب ، فإن كان صادقا ، كان اليقين للوجود لدى عنه واقعة ضرورية ، ولكن اليقين الموجود لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضروري ، فليس ثمة سبيل للاختيار ، ما دام المعتقدان ضروريين بنفس الدرجة ، فأنا إذن مضطر إلى أن أعود إلى الشك ، ولكن إذا كان تقريرى كاذبا ، فأنا إذن أخطئ ، إذ أقره ، وبالتالي فأنى لا أملك تبديد هذا الشك . وأنا إذا قررت وجود الحرية ، فإن هذا التقرير إما أن يكون صادقا أو كاذبا ، فإن كان كاذبا فانه من المؤكد أنى على خطأ ، ولكنى بلا شك أرى الكثير من المزايا العملية ، لأنى أتوصل عن طريقه إلى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية والثقة فى ذلك المستقبل الذى سيتوقف (حزينا) على اختيارى نفسه . وأما إذا كان تقريرى للحرية صادقا ، فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسيطرة للنعمة العملية ، وبالتالي فأنى مقود فى نهاية الأمر — وفقا لهذه البواعث للمقولة — إلى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة ، تستطيع بفكرها أن تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى إرادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها^(١) .

cf E. Bréhier « Histoire de la Philosophie » t II IV., (١)

pp.973.-974

وقد عرض رنوفيه لدراسة مشكلة الجبر والاختيار على صورة قياس إحراج « di l'homme » حاول بمقتضاه أن يبين لنا أن الحرية هى مسلمة من المسلمات التى نستعين بها الجبرى نفسه حينما يختار الجبر كبداً أول ، مناقضا بذلك نفسه ، وقد انتهت

٣٤ — هنا قد يعترض البعض على مثل هذه النظريات لليتافيزيقية في الحرية بدعوى أنها تنأى بنا عن صميم المشكلة . لأن الناس حينما يتحدثون عن « الجبر والاختيار » فانهم يضعون مشكلة واقعية يعبرون بها عن تساؤل الارادة عن مدى قدرتها على توجيه ذاتها بذاتها . والواقع أن المشكلة التي نحن بصدد حلها ليست مشكلة نظرية ميتافيزيقية فحسب ، بل هي مشكلة عملية اخلاقية ايضا . فان الانسان ليعزم على تحقيق فعل مامن الأفعال ، ولكن حينما تيجى لحظة الفعل ، فانه كثيرا ما يحقق فعلا آخر قد لا يمت أحيانا بأذى صلة الى ما اعزم تحقيقه . وهنا نشك الارادة في قيمتها الذاتية ، فيتساءل المرء عما إذا كان حراً حقاً أو ما إذا كان أسير قوة خارجية توجهه حينما شاءت دون أن يكون في وسعه فعلاً أن يحقق ما يريد . ثم يعمل الانسان فكره فلا يلبث أن يتساءل قائلاً « ولكن ما الذى يدرينى أن ما حققته الارادة ليس هو فى الحقيقة ما اعزمت تحقيقه فى قرارة نفسها ؟ » وبعبارة اخرى ما الذى يمنعنا من أن نقول إن رغبة الارادة الدفينة هي التى تحققت بالفعل ، لأن نيتها الحقيقية أقوى من كل تدبر تمسنى وأصدق من كل روية مفتعلة ؟ ولكن كيف السبيل الى معرفة تلك الرغبة الدفينة ؟ وهل يكفى أن يتحقق فعل فى الخارج لكى نقول عنه إنه أصدق تعبيراً من غيره عن رغبة الارادة ؟ بل هل معنى الحرية أن يفعل الانسان ما يريد ؟ أو هل كل حرية لابد أن تكون منصبية على العمل ؟

هنا يجيب فيلسوف مثل جبريل مارسيل Gabriel Marcel على هذا التساؤل فيقول : إن نعمة حرية لا تنصب على الفعل . وإنما لنخطئ اذ نجعل الإرادة مرادفة للرغبة ، لأن مشكلة الحرية لا تنحصر فى معرفة ما إذا كان

رنوفييه (كما فعل لكيبه من قبل) إلى القول بأن الحرية هي الشرط الأول للمعرفة
(Renouvier - Les dilemmes de la Métaphysique pure - nouvelle
édition, 1927, Paris, Félix Alcan, p. 160.

الإنسان يفعل (أم لا) كل ما يرغب فيه ، بل ربما كان الرواقيون على حق حينما ذهبوا الى أن الإرادة تتعارض تعارضا أساسيا مع الرغبة ، فإن الإنسان لا يكون حراً بمعنى الكلمة إلا في اللحظة التي يتوصل فيها إلى أن يريد شيئا لا تتطلبه رغبته ، بل على الرغم من تلك الرغبة . وهكذا نرى أن الإرادة هي أولا وبالذات معارضة أهواء الرغبات ؛ ومقاومة قسر تلك الأهواء .

حقا إن الإنسان كثيرا ما يحاول تبرئة نفسه حينما يقع تحت سيطرة تلك الرغبات بأن يزعم لنفسه أن قوة مستقلة عن إرادته هي التي حققت ذلك الفعل ، كأن القوى التي تسببت في أحداث الفعل خارجة تماما عن قدرته ؛ ولكن مثل هذه التبرئة لا تنجح في إسقاط مسئوليتنا في نظر أنفسنا ؛ لأن ثمة شيئا باطنا في ذاتي يأبى أن يرضى مثل هذا الدفاع . والواقع أنني حينما أحاول تبرئة نفسي على هذا الوجه ، فإنني أشعر في قرارة نفسي بعدم ارتياح ، إذ أحس بأنه ليس في وسعي أن أطرح تماما ذلك الفعل السيء الذي حققتة ، أو أن ألقي بتبعته على الظروف الخارجية وحدها . وإذا كنت لأرتاح لمثل هذه التبرئة ، فذلك لأن ثمة شيئا في قرارة ذاتي يأبى أن ينسب إلى رغباتي نوعا من الانفصال أو ضربا من الاستقلال عن ذاتي ، بمقتضاه يكون في وسع تلك الرغبات أن تجعل مني مجرد عبدا أسيرا خضع لسيطرتها وأرذح تحت نير عبوديتها . وآية ذلك أن قبول مثل هذا الوضع إنما يعني أنني أضع نفسي تحت رحمة تلك الرغبات ، مثل كمثال شخص استسلم مرة أو مرات لمزاعم بعض الأشرار وتهديداتهم ، فلم يمد في وسعه بعد ذلك أن يتخلص من فخاخهم أو أن ينجو من حبائلهم . فنحن هنا بإزاء « حالة نفسية » هامة تعبر عن رفض الذات لكل موقف من شأنه أن يقذف بها إلى مجال اللامسؤولية ، ولو كان في ذلك تبرئة موقوتة لذاتها ، ما دامت هذه التبرئة لا تتحقق إلا على حساب حريتها واستقلالها^(١) .

ولكن ماذا عسى أن يكون موقف الارادة بالقياس إلى العقل ؟ ألسنا هنا بإزاء إشكال هام قد يكون من العسير أن نصل إلى حله بصفة نهائية ؟ هنا يجيب سقراط فيقول : إن الارادة إنما تنزع إلى الخير ، فما يدرك العقل أنه موضوع لهذا الخير ، لابد أن تنزع الارادة إلى تحقيقه . ويذهب ديكارت إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن إرادتنا لا تميل إلى طلب شيء أو الفرار منه ، الابتهار ما يصوره لها عقلنا حسنا أو رديئا ، بحيث أنه يكفي أن يجيد المرء الحكم لكي يجيد العمل ، وأن يحكم على أحسن وجه ؛ لكي يسارع إلى العمل على أحسن وجه^(١) . ولكن هل من الحق أن أحكام العقل تلزم الارادة دائما مثل هذا الالتزام الضروري ؟ وكيف نعلل إذن قيام الرغبات المتعارضة والأهواء المتباينة في نفس الإنسان حينما يكون بصدد الاختيار ؟ ألم نشعر في قرارة نفوسنا أحيانا بأننا لا نقوى على أن نفضل هذا الشيء أو ذاك ، أو أننا لا نستطيع فعلا أن نحب هذا الشخص أو ذاك ، على الرغم من أننا نعرف أن هذا الشيء جدير بالتفضيل أو أن ذلك الشخص أهل للحب ، ونود لو استطعنا في الواقع أن نختصه به ؟ بل ألم يحدث أحيانا أن نجد أنفسنا عاجزين عن توجيه إرادتنا في اتجاه نحن موقنون بصحته ، ولكننا أعجز من أن نحشد كل قوانا ونعبي سائر جهودنا من أجل حمل ذواتنا على ارتياده ، دون الانحراف إلى سبيل آخر قد يكون أكثر يسرا وأشد إغراء لأنه أقرب إلى أهوائنا ؟ ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « الندم » إن لم يكن هو الشعور بأننا قد سلكنا في ماضينا مسلكا لا يقبله العقل ولا ترضيه الارادة ، بحيث أننا نود لو استطعنا أن نقطف من حياتنا ذلك الماضى الأليم ، أو نتمنى على الأقل لو أنه لم يكن ؟ حقا إن البعض ليذهب إلى أن الندم مستحيل ، لأنه لا شيء في حياتنا يقابل للإعادة ، ولا سبيل مطلقا إلى تغيير معنى الماضى ، ما دامت حياتنا تجري متدفقا تتتابع تياراته بدون توقف أو تراجع ، ولكن هؤلاء ينسون أن في

Descartes: « Discours de la Méthode » Troisième Partie (١)

مقدرة النفس الانسانية أن تقطع العصب الحيوى للخطيئة التى اقترفتها فتضع بالندم حداً لما يترتب على تلك الخطيئة من نتائج ، وبذلك تقتلع الفعل السيء من جذوره ، وتشرع من بعد فى تحقيق أفعال جديدة تشهد بمقدرتها على تغيير ذاتها وتحويل اتجاهها^(١) . فالندم يشهد بمقدرتنا على تغيير ذواتنا ، لأن ثمة قوى جديدة تكن دائماً فى أعماق نفوسنا ؛ وحينما تصح توبة النفس الخطاة فهناك يحىء الندم فيحررها من أسر الخطيئة ويخلصها من جبرية الماضى الذى كان يرين عليها .

حقاً إن حياتنا النفسية شاهدة بصعوبة الاختيار ، وعسر التحول من حال إلى حال ، ولكن لاسبيل إلى الشك فى قدرة الارادة على توجيه ذاتها بصفة عامة : ذلك لأن إرادتنا تتوقف إلى حد كبير على تصوراتنا ، وهذه التصورات ليست ثابتة متحجرة كما قد تتوهم ، وإنما هى ذات طابع ديناميكي يسمح لها بأن تتغير . والواقع أننا نستطيع إلى حد كبير أن نفكر فيما نريد ، لأننا نستطيع فعلاً أن نتحكم فى انتباهنا فنوجهه إلى هذا الشيء أو ذاك . حقاً إن توجيه الفكر إلى شيء ما أو صرفه عنه قد يبدو شيئاً تافهاً قليل الجدوى ، ولكن أصول الحرية إنما تكمن فى هذا الشيء القليل^(٢) فنحن لسنا أحراراً على الرغم من أفكارنا ، بل إن حريتنا تنحصر أولاً وقبل كل شيء فى اختيارنا لأفكارنا . ومعنى هذا أننا أحرار بقدر ما تقوى على أن ندبم النظر فى موضوع ما من الموضوعات ، فننخسه بانتباهنا ونركز فيه تفكيرنا . ويذهب بعض للفكرين إلى حد أبعد من ذلك فيوحدون بين الفعل الذى بمقتضاه نخلص بانتباهنا باعثاً ما من البواعث ، وبين الفعل الذى بمقتضاه نحشد جهودنا فعلاً

Max Scheler : « Le Sens de la Souffrance » Aubier, Paris. (١)
(Repentir et renaissance) pp. 88-90

J. Payot « La Conquête du Bonheur » p. 65 (٢)

في اتجاه ما من الاتجاهات . وهذا ما ذهب إليه ولیم جیمز في نظريته عن الحرية حينما جعل قوة البواعث متوقعة توقفا مباشراً على الانتباه *attention* : فالباعث قوى أو ضعيف بحسب المكانة التي ننحصر بها في مجرى الشعور ، وبحسب الزمن الذي نسمح له بأن يستغرقه في مجال الشعور . وتبعاً لذلك فإن الحرية تنحصر أولاً وأخيراً في فتح الشعور أو إغلاقه أمام بعض الأفكار . وما يسميه ولیم جیمز بالـ « *fiat* » (أى فعل الأمر الذي بمقتضاه نقول كن) إنما هو قدرة الإرادة على أن تختص بالانتباه تصوراً عسيراً بقصد تثبيتته بقوة ونشاط أمام الشعور^(١) . فالإرادة لا تملك سوى القدرة على الاختيار فيما بين الأفكار المختلفة ، مما تقدمه لها آلية الترابط . ولكن إذا كان في وسع تلك الإرادة أن تنعم النظر في بعض تلك الأفكار فتؤكددها أو تعمل على تقويتها أو تعتمد إلى إطالة أمدها ، حتى ولو كان ذلك خلال نصف ثانية فقط ، فهناك يظهر بوضوح طابع الحرية الذي تتصف به تلك الإرادة ، لأنها بذلك تستطيع أن تقوم بتوجيه مجرى الشعور ، فتتحكم بالتالي في الترابط الذهني الذي سيترتب عليه ، إذ تعتمد إلى ربطه بالفكرة الحاضرة التي عملت على تقويتها . وهكذا نرى أن تحديد أفكار الإنسان على هذا الوجه إنما يمتد في الوقت نفسه تحديد أفعاله^(٢) . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إننا نفصل في أفعالنا على قدر ما نفصل في أفكارنا ، لأن توجيهنا لأفكارنا هو إلى حد كبير توجيه لأفعالنا ، كما لاحظ القديس توما الأكويني .

٣٥ — يمكننا الآن أن نحاول فهم معنى الحرية في ضوء فهمنا لتلك الصلة

(١) William James « *Précis de Psychologie* » trad. franç. (١)
p. 599 (« *Principles of Psychology* » 1891 voll II pp. 558 - 579)

(٢) *Ibid* p. 364 (معنى هذا أن الظاهرة الأساسية للإرادة إنما تنحصر في مجهود الانتباه ، أو كما يقول جيمز نفسه (This strain of the attention is the fundamental act of will))

الوثيقة التي تربط الفكر بالإرادة . والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحرية « من الداخل » ، فسرى أنها لا تنفصل مطلقاً عن التفكير أو التأمل العقلي réflexion ، كما أنها لا تكاد تتميز عن الشعور بالذات . حقاً إن الجسم قد يبدو مجبراً من حيث هو خاضع لعملية فزيائية تتحكم في ردود أفعاله ، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهري على مجرد قوانين عليية . ولو كان في وسع أي شيء خارجي أن يعين أفعالي أو أن يحدد سلوكي ، لكنت مجرد « شيء » أو موضوع وما أصدق ميرلوبونتي إذ يقول إنه « ليس ثمة علة يمكن أن تؤثر من الخارج على الشعور ^(١) » . نعم إن للبواعث وجودها ، ولكن الباعث ليس هو الذي يصبغ قصدي بطابعه ، بل الصحيح أن قصدي (أو تصميمي) هو الذي يخلع على الباعث كل قوته . وإذن فإن من الواجب أن نرفض فكرة العلية ، بل فكرة التسبب بالبواعث motivation على العموم . وهنا ينبغي أن نعدو نطاق النظام الطبيعي لكي ننظر إلى الذات على أنها ظاهرة جديدة في العالم ، بل بداية حقيقية تنبعث من إدراك فريد لخير خاص هو من صنعها هي . فليست الذات الإنسانية مجرد « ظاهرة طبيعية » تتكفل بتفسيرها قوانين الطبيعة ، بل هي سورة روحية وأمل حي ينبعث منه معنى ذلك الوجود الخاص الذي تتمتع به كل نفس إنسانية ^(٢) . وإذا كانت الحرية ليست في حاجة إلى إثبات ، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوي هو نفسه على الحرية ، لأن الذات تعلو دائماً على كل « معطيات » التجربة ، بمجرد تعقلها لتلك المعطيات . وهكذا يمكننا أن نعرف الشعور بأنه تلك المقدرة على تجاوز كل حد ، بمجرد التفكير في ذلك الحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الشاعرة يتضمن أن في استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على نحو مغاير

M Merleau-Ponty « Phénoménologie de la Perception » p. 506 (١)

W. E. Hocking « The Self; Its Body and Freedom » pp. (٢)

لما هو عليه بالفعل ؛ فالذات هي في حقيقة الأمر «إمكانية» تصور «المعطيات الخارجية بشكل مغاير لما هي عليه في الواقع» . وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هي قدرة الذات على أن تعلق بالفكر على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها . حينما أتصور أنني أسير للذات وشهواتي ، يحجب هذا التصور نفسه فيحررني - جزئيا على الأقل - من تلك الذات والشهوات . وحينما أفكر في اللذة التي أشعر بها عند ما أذوق طعاما ما من الأطعمة ، فإن هذا التفكير نفسه يجعلني أتخطى مرحلة الشراهة ، لأنه في ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام - فالشعور نفسه عبارة عن انفصال ، ومفارقة ، وحرية ، لأنه ينطوي في صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع بفعل تلك الحرية التي هي في جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من سائر الحدود والقيود^(١) .

والواقع أن لحظات التأمل العقلي هي بمثابة تجارب باطنة فيها تنكشف الحرية لذاتها « من الداخل » (إن صح هذا التعبير) . وهذا للمعنى يمكننا أن ننظر إلى التفكير على أنه تجربة روحية فيها تتأمل الذات نفسها ، فلا تلبث أن تدرك بنظرها الفاحصة ذلك الفارق الذي يفصل الذات للملاحظة عن تلك الذات التي تريد أن تسمو إليها . ولا ريب أن الذات بمجرد ما تشرع في ملاحظة نفسها ، فإنها سرعان ما تنفصل بوجه ما من الوجود عما تلاحظه . ومعنى هذا أن كل تأمل عقلي لابد أن يترتب عليه ضرب من الاستقلال بين الذات للملاحظة والذات للملاحظة ، مما يستتبعه أن يكون الحكم الذي تصدره الذات على نفسها صادقا وكاذبا معا . فالرجل الكسول الذي يلحظ في نفسه صفة الكسل يصدر على نفسه حكما صحيحا حينما يترف بأنه كسول . ولكنه في الوقت نفسه قد تمدي مرحلة الكسل التي يظن أنه قد توقف عندها بصفة

A de Waelhens: «Une Philosophie de l'Ambiguïté» p. 311 (١)

نهائية ، لأنه استطاع بنفسه أن يتبين كسله وأن يأخذ على نفسه تلك الصفة الذميمة . فنحن هنا بإزاء انتقاد ذاتي يشهد بأن الأفق الذهني لهذا الشخص قد اتسع ، إذ تخطى الحالة الراهنة ، وامتد إلى حالة أخرى صورها له أمله القوى ، مما يدل على أن ذاته قد انفصلت عن واقعها مندفعة نحو ما ينبغي أن يكون . وهذا هو السبب في أن لحظة التأمل العقلي والحكم على الذات لا بد أن تكون بمثابة انفصال جزئي عن الماضي ، وتحرر جزئي من الواقع . وهكذا يمكننا أن نقول — مع الفيلسوف الأمريكي هوكنج — إن التفكير أو التأمل العقلي هو نقطة البداية في الحرية^(١) .

حقا إن ظاهرة الازدواج النفسي قد تبدو ماثرا للشك ، ولكن حسبنا أن نعود إلى تجربتنا الذاتية لكي نتحقق من أن الذات كثيرا ما تنفصل عن نفسها لكي تحكم على نفسها . وهنا تظهر بوضوح تلك الثنائية النفسية بين الذات التي تحكم ، والذات التي هي موضوع للحكم . وليس من شك في أن الشخص للتأمل (فنانا كان أم طالب متعة) لا بد أن يظل منفصلا — في إرادته ووجوده — عن الشيء الذي يتأمله . ومثل هذا الانفصال هو من الأهمية بمكان ، لأن مجرد تصوري لنفسي باعتباري محدودا أو ناقصا هو الذي يسمح لي بأن أتخطى في الوقت نفسه هذا التحدد أو ذلك النقص والحق أنه لاسبيل إلى فهم أي موقف ما من المواقف إلا بتخطي ذلك الموقف والامتداد إلى ما وراءه . ولهذا فإن الذات التي تكشف وجود حدها *limite* ، سرمان ما تجدد نفسها فيما وراء ذلك الحد ، بفعل التأمل العقلي نفسه ، ومن هنا فإن ملكة التأمل العقلي تنطوي في صميمها على إمكانية التغير والقدرة على النمو

(١) cf W. E. Hocking Science in Its Relation to Value

Religion • in • The Rice Institute Pamphlet, april 1945 vol XXIX No. 2 pp 204—210 cf The Self: Its Body & Freedom •

p 125.

والتطور وآية ذلك أن الذات التي تنكشف لنفسها باعتبارها متناهية ، سرمان ما يجد نفسها على أبواب اللانهاية . والذات التي تعرف أنها معلولة ، لا بد أن تكف العلية عن استيعاب حقيقتها الشاملة . ومعنى هذا بمباراة أخرى أنه لا شيء مما أقع تحت تأثيره في نطاق العلية الكونية يندّ تماماً عن تفكيرى ، لأننى أستطيع دائماً أن أجعل منه موضوعاً لتأملى العقلى . ولكننى حينما أتحقق من أن ثمة علة تؤثر فى ، فأنى سرمان ما آخذ حيطتى بإزاء تلك العلة ، بحيث أحترس منذ تلك اللحظة من تأثير تلك العلة .

والواقع أن للرء حينما يتوصل إلى الكشف عن سلسلة من الأحداث الطبيعية ، فإنه سرمان ما ينفصل عن تلك السلسلة ، لجرد أنه استطاع أن يكشف عنها . ولهذا فإننى حينما أثبت أن جهازى العضوى ليس سوى حلقة أخيرة فى سلسلة التطور ، فإن هذه الملاحظة نفسها تخرجنى عن نطاق تلك السلسلة ، فلا أعود مجرد حلقة أخيرة فى تلك الدائرة . ولنضرب لذلك مثلاً آخر فنقول : هب أننا نستمع إلى دقات ساعة عند الظهر ، فإن الدقة الثانية عشرة فى المجال الفزيائى المحض لن تكون سوى الدقة الأخيرة (لا أكثر ولا أقل) . ولكنها بالنسبة لنا — نحن الذين نستمع إلى دقات تلك الساعة — ستكون هى الدقة الثانية عشرة ، لأن سائر الدقات الأخرى محفولة فى أذهاننا إلى جاب تلك الدقة الأخيرة . فنحن نشعر بالدقات الأخرى فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالدقة الأخيرة . وإذن فإن ما يمكن اعتباره صحيحاً بالنسبة إلى الحد الأخير من تلك السلسلة ليس هو « كل » الحقيقة بالنسبة إلينا نحن . وفضلاً عن ذلك ، فإن وصف الإنسان بأنه مجموعة ردود أفعاله لا يلبث أن يصبح وصفاً مجافياً للصواب بمجرد ما يثبت الإنسان أنه قد وُصفَ على هذا النحو . ذلك لأن كل من يعرف رد الفعل للعين الذى لا بد أن يترتب على مؤثر معين ، سرمان ما يجد فى نفسه القدرة على أن يستجيب بشكل آخر لذلك للنبيه . وهكذا نرى أننا حينما نقرأ فى بعض كتب علم النفس التطبيعى أن ثمة مناظر معينة (كمنظر الأم التى تحنو على طفلها) ، قد تجتذب للشترى وتحفزها إلى التأثر بالإعلان ، فربما

تحدث مثل هذه المناظر في أنفسنا تأثيراً عكسياً ، بحيث تصرفنا عن الشراء ، إذ نرى فيها مجرد دعاية كاذبة ليس المقصد منها سوى التفرير بنا أو مجرد خداعنا بأساليب الإعلان المضللة ! ولو أن صديقاً أو عالماً نفسياً زعم أنه يستطيع أن يتنبأ بسائر استجابات فرد ما من الأفراد ، فإن هذا الزعم نفسه سرعان ما يصطدم برد فعل جديد ، لو أحيط ذلك الفاعل بمقصد صديقه . وإذا كان من المستحيل في معظم الأحوال أن تتنبأ بكل استجابات أى فرد من الأفراد ، فذلك لأن الإنسان يتحرر عن طريق التأمل العقلى من كل سلسلة عليّة يتوصل إلى الكشف عنها . وإنه لمن الملاحظ أن الإنسان حينما يتبين أنه قد سلك في موقف ما من المواقف سلوكاً آلة راتبة كل حركاتها مطردة وسائر إيقاعاتها منتظمة ، فإنه سرعان ما يحاول أن يعدل من سلوكه ، لأن لدى المرء خوفاً طبيعياً (أو كراهية فطرية) لكل ما من شأنه أن يجعله مشابهاً للآلة الجامدة أو الشيء الثابت الذى لا حياة فيه .

حقاً إن محاولة تطبيق المعرفة العلمية على الطبيعة الإنسانية لا تخلو من فائدة ، ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل بمجرد ما يذيع سرها . فلا سبيل إلى « توجيه » الأفراد أو قيادتهم مجموعة من المنبهات والمؤثرات الخارجية ، اللهم إلا إذا ظل هؤلاء الأفراد على جبهل بتلك الحقيقة ، ألا هى أنهم مقودون . وليس نعمة محاولة أفشل — فى نظر هوكينج — من تلك المحاولة التى يقوم بها بعض علماء النفس بقصد تطبيق ضرب من السيكلوجيا العلية على النشاط الإنسانى الحر . ذلك لأن قواعد علم النفس التطبيقى سرعان ما تقضى إلى نتائج عكسية بمجرد ما تصبح قواعد معروفة ، فلا تلبث أن تدحض نفسها بنفسها . وكما أن أى قانون تاريخى سرعان ما يفقد صحته بمجرد ما ينتشر ويم ، فإن كل قانون مزعوم فى دائرة السلوك الإنسانى سرعان ما يكذب نفسه بنفسه بمجرد ما يذاع أمره ويكشف سره . وهكذا يمكننا أن نقرر أن الحرية الإنسانية تتوقف إلى حد كبير على قدرة الذات على أن تدرك تلك الرابطة العلية التى تسود حياتها الفزيائية ، فتصبح — بفضل — هذا الشعور نفسه — أكثر

«واقعية» من ذلك النظام العلى نفسه^(١).

٣٦ — والحق أننا لو نظرنا إلى موقف الذات الإنسانية من الطبيعة ، لوجدنا أن لدى الذات قدرة لانتهائية على أن تتصور إمكانات أخرى غير ماتقدمه لها الطبيعة . والطبيعة — باعتبارها معروفة للإنسان كموضوع يتعقله بفكره — لا يمكن بحال أن تجعل من الذات الإنسانية مجرد حلقة صغيرة في سلسلتها العلية . وليس من شك في أن مجرد « التأمل » في مركز الذات في الطبيعة كفييل هو وحده بأن يمد الذات الإنسانية بقدرة جديدة على تخطي سائر القيود العلية وكافة الحدود الطبيعية . ومعنى هذا أن الذات حرة بالتقياس إلى كل سلسلة عليية محددة تنظر إليها على أنها موضوع تأملها . ولهذا فإن كنت على حق حين يقرر أن الذات تشعر دائماً بسموها وتعالها على كل مبدأ «طبيعى» فيها (بما في ذلك غرائزها ورغباتها وعاداتها ... الخ) . ولكن مهمة الذات لا تنحصر في القضاء على كل مبدأ طبيعى فيها ، بل هى تنحصر بالأحرى في استغلاله والعمل على الاستفادة منه . وعلى كل حال ، فإن الشعور بالذات هو الذى يخلع الطبيعة عن عرشها ؛ لى ينقلها من سيدة آمرة إلى خادمة مطيعة لتلك الذات العاقلة الحرة . والقدرة على التأمل الذاتى هى الشئ الوحيد الذى يقيم فاصلا كبيرا بين تاريخ الذهن ، وتاريخ أية قوة آلية صرفة^(٢)

فإذا ما حاولنا الآن أن نلتصم هذه الحقيقة تعبيرا واقعيا نستخلصه من التجربة ذاتها ، وجدنا أن الحرية الانسانية إنما تعنى فى نهاية الأمر أن الناس يحققون فى الكون أفعالا ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة . فالمستقبل الذى سوف يتحقق لن يكون له وجود إلا بفضل

W.E.Hocking «The Self: Its Body and Freedom», pp.153-155 (١)

W.E. Hocking «Types of Philosophy»: 2. ed., 1939 (٢)

تلك الصورة المجسمة التي كونها الانسان غنة في خياله . وهو بدون هذا الخيال نفسه ، لن يكون حتى مجرد « إمكان » . فالحرية هي خلق الجدة والعمل على تحقيقها . وليس نعمة مبرر للقضاء على وحدة الكون من أجل إيجاد موضع للحرية فيه ، بل حسبنا أن نقرر أن الحرية « تضيف » إلى ما هو موجود بالفعل ، دون أن تقضى على نسيج الكون ، أو دون أن تخرج على نظامه القائم في واقع الأمر ^(١) . وإذن فإن الحرية لا توجد إلا حيث يكون للامكانية معنى حقيقي بمقتضاه يستطيع الانسان بالفعل أن يحقق أمورا ما كان يمكن أن يحلم بها الكون ، بل ما كان يمكن أن تؤذن بها الطبيعة . فالفكر الانساني والارادة الانسانية إنما هما السبيل الأوحده لظهور أشياء جديدة في العالم . وإذا كان الكون ليس مجرد دائرة مغلقة أو وحدة مطلقة ، بل مجموعة من الموضوعات اللامتجانسة التي تطفو على سطح محيط من الممكنات (على حد تعبير وليم جيمز) ، فذلك لأن نعمة إرادة حرة تلتظر دائما من المستقبل ألا يكون مجرد توريد للماضي . ومعنى هذا أن العالم لا ينطوى على اطراد مطلق ، بل هو قابل لجدة مستمرة مبعثها إرادتنا الحرة . حقا إن فيلسوفا مثل جيمز يعترف بأن مثل هذا الايمان بالحرية والجدة ، يستند في النهاية إلى رد فعل وجداني خاص ^(٢) ، ولكن من الممكن أن نكشف عن الأسس الفلسفية التي يستند إليها هذا الإيمان الوجداني بالحرية . والواقع أن الايمان بالحرية (في نظر المذهب

(١) cf w E Hocking (and others) «Preface to Philosophy

P 149.p.485 (cf Science in its Relation to Value and Religion)
p 210.)

(٢) يذهب وليم جيمز إلى أن كل نظرية فلسفية تعبر دائما عن مزاج خاص أو طابع وجداني معين . وهو لهذا يقسم الفلاسفة إلى طائفتين : طائفة تنصّر للحرية والجدة ، وطائفة أخرى تنصّر للتحتمية والضرورة . ولكن ما يقسم =

العمل) من شأنه أن يجعلنا نقوى على مواجهة المصاعب ، وتؤمن باطراد التحسن *méliorisme* ، فضلاً عن أنه يمدنا بروح العمل والمخاطرة ، بدلاً من أن يحفزنا إلى الركون إلى السكون والدعة . فالإنسان الذى يؤمن بحرية الإرادة لا يخشى فى العادة ما يسميه الناس بالمستحيل ، بل هو يرى فى المستحيل مجرد شئ يتوقف أمره على التجربة ، بحيث أن ما يسميه الناس بالمستحيل إنما يبدو له مجرد « مفهوم » قابل للمراجعة باستمرار . وإذا كان الايمان بالحرية إنما يعنى فى واقع الأمر أن « الإرادة هى الاستطاعة » ، (كما يقوم المثل المعروف) ، فذلك لأن الإنسان الذى يؤمن بأنه حر الإرادة يعلم تمام العلم أنه حتى إذا بدت بعض الممكنات مستحيلة أمام التجربة ، فإن مجرد محاولة تحقيقها قد يفتح أمامنا آفاقاً جديدة ، مما قد يترتب عليه ظهور ممكنات جديدة لم تكن فى الحسبان ، وعلى العكس من ذلك ، يذهب المذهب الجبرى إلى أن فكرة « الامكان » نفسها هى من صنع الجهالة الانسانية ، لأن « الضرورة » هى التى تتحكم فى مضير العالم^(١) . ولكن نظرة واحدة يلقيها المرء على الطبيعة قد تكون كافية لاقتناعنا بأن فى الكون تعدداً وصيرورة ونقصاً مما يجعل المستقبل مفتوحاً دائماً أمام تلك الإرادة الحرة المبدعة . فالحرية خلق وجدة ، والايمان

الفلاسفة إلى حزين ليس هو البراهين العقلية والأدلة المنطقية ، بل اختلاف المعتقدات ، وتنوع المبادئ الضمنية التى يستند إليها كل منهم . « إن ما يجعل منا أنصاراً للوحدة أو للتعدد ، جبريين أو لاجبريين ، إنما هو فى صميم الأمر مجرد رد فعل وجدانى خاص . ويعترف ولهم حيزهم نفسه بأن مناصرته للحرية هى وليدة مزاجه الخاص ، وإن كان مجهوده الفلسفى ينحصر بالذات فى بيان صحة ذلك المعتقد الوجدانى الذى هو الأصل فى مذهبه التعددى (القائم على الايمان بالتفاوت والحرية واطراد التحسن .)

W. James «Le Pragmatisme», trad. franç., pp. 118-119 (١)

بالحرية إنما يعنى الثقة فى اطراد التحسن ، والاعتقاد بأن مصير الكون ملىء بالوعد . والفلسفة العملية تقرر أن الحرية هى التى تدخل فى الكون كل طرافة وجدة ، لأنها هى التى تمنع الأشياء المتشابهة من أن تتكرر باستمرار ، وهى التى تصحح ما فى الكون من « هوية » مجردة بما تضيف إليه من صور خلاقة مجسمة ، فتعدل بذلك من مجرى الزمان الكونى نفسه . ومعنى هذا أن الأفعال الانسانية تدخل فى صميم الكون من الطرائف ما يعدل من مجرى القوانين الكونية الشاملة ، لأن فى الطبيعة من الكثرة ما يجعل لكل فعل صداه فى مسرى الكون بأكمله .

والواقع أن تقرير حرية الارادة — عند أصحاب المذهب العملى — إنما يعنى أن النغيعر حقيقى ، وأن المستقبل مفتوح وأن الامكان فكرة مشروعة ، وأن ثمة فعلا مراكز « لاتعين » centres d'indetermination فى الكون . فالحرية التى ينادى بها ولیم جيمز إنما هى فرض تؤيده فى رأيه نظرية العلاقات الخارجية ، وفكرة الزمان الحقيقى ، ومذهب الكثرة أو التعدد والمنهج التجريبى نفسه . والقول بانعدام الجبرية ليس سوى مجرد تعبير عن إيمان ولیم جيمز بفكرة إمكانية وجود مراكز تلقائية مبدعة (أو خلاقة) فى الكون^(١) . ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن مذهب الحرية عند زعيم الفلسفة العملية ليس سوى تبرير لفكرة « الجدة الممكنة » ، تلك الجدة الواقعية التى تحققها فى الكون ارادتها الحرة هذه الذات الإنسانية التى لا تألو جهداً فى سبيل تغيير صفحة الكون . ولهذا فإن ولیم جيمز يجعل من الإرادة الإنسانية قوة خلاقة يضارب بها أفكار الأقدمين عن المطلق والعقل الكلى والواحد أو الوحدة الخ . حقاً إن الكون نفسه هو الذى يعلل علينا فكرة الحرية ، كما أنه هو الذى يدعم حريتنا ، لأنه

cf J. Duron « La Pensée de Georges Santayana » Paris, (١)

يسمح لنا بأن نعبر عن اعتقادنا بالحرية على صورة أفعال نلاحظ فيما بعد أنها قد أدخلت بعض التغييرات على مجرى الحوادث ، ولكن من الواجب ألا ننسى أن أول فعل من أفعال حريتنا إنما ينحصر على وجه التحديد في تقرير تلك الحرية . ولا يكون تقرير تلك الحرية إلا عن طريق العمل على حشد كل قوائنا من أجل تحقيق المهمة الإنسانية التي تقع على عاتقنا في وسط هذا الكون الواسع بالقوى^١ والإمكانات . والواقع أن الطبيعة (كما لاحظ بيرس Peirce) هي نفسها التي تمد حريتنا بالوسائل اللازمة لإدماج نشاطها في مجرى الحوادث ، وذلك عن طريق الممكنات الوافية التي تقدمها لإرادتنا الحرة ولكن كل فعل نحققه قد يكون من تأثيره تغيير جانب من جواب الكون . بما يجيء معه من جدة وطلاقة قد لا يكون للطبيعة بهما عهد . والأبطال - في نظر جيمز - هم الذين يستطيعون أن يضمّنوا لأنفسهم القيام بدور فعال في هذا المضمار ، إذا يأخذون على عاتقهم القيام بالقسط الأوفر من هذه المهمة ، مهمة التغيير من صفحة الكون . ولكن كلامنا يستطيع أن ينهض بدوره (مهما كان ضئيلاً) في هذه العملية الكبرى ، لأن حرية الإرادة هبة يتمتع بها الجميع ، ولا بد أن يعمل كل منا على الاستفادة منها على خير وجه^(١) . وإذن فليس ثمة فعل ، بل ليس ثمة قصد ، في عالمنا المتشكك هذا ، يمكن اعتباره عديم الأثر تماماً ، لأن إرادة كل منا لا بد أن تندمج دائماً في محيط هذا الكون الشامل ، ونحن بذلك نسام « أجمعين » في تحقيق ما يجلبه لنا الكون من خير أو شر على حد سواء^(٢) . وسنعود إلى مناقشة هذه القضية في موضع آخر .

cf. G Maire « William James et le Pragmatisme

(١)

Religieux » De Noël paris 1933 pp 25-26

(٢) يلاحظ أن وليم جيمس يعتبر الحرية هبة لا كسبا ، وإن كنا نراه يتعلق أهمية كبرى على طريقة استخدامنا لتلك الهبة .

الفصل الثامن

الحرية والوجود الإنساني

٣٧ - رأينا مما تقدم إلى أى حد يمكن اعتبار الوجود الإنسانى فعلا
 acte لا حالة état، ما دام هذا الوجود فى صميمه عبارة عن انتقال شعورى
 حر من الإمكانية إلى الواقعية . وقد انتهينا فى الفصل السابق إلى أن القول
 بجزئية الإرادة إنما هو تقرير لتلك الإمكانية الهائلة التى لولا الفكر الإنسانى
 لما كان فى وسع العالم مطلقاً أن يتضمنها بأى حال ، ما دام الإنسان وحده
 هو مصدرها ، وما دام عليه وحده أن يحققها فى العالم الخارجى . وإذن فإن
 مذهب الجبرية (كما لا حظ أصحاب الفلسفة العملية) مذهب يأس مثبط للهمة،
 لأنه يلقى من الوجود العام تلك الصورة الإنسانية من صور القوة ، ألا وهى
 تلك الإمكانية النوعية الخاصة التى ما كان يمكن أن توجد لولا أن هناك
 حرية إنسانية مبدعة . حقاً إن الوجود الإنسانى إنما ينبثق من ذلك الوجود
 الطبيعى (Dasein) الممنوح لنا قبل أى مجهود شخصى ، أعنى من ذلك
 الوجود التجريبي الذى هو مجرد واقعة تعبر عن « الوجود هنا » (فى وسط
 الأشياء أو فى غمرة المعطيات الحسية) ولكن وجودنا الإنسانى هو فى
 جوهره وجود شخصى لا ينفصل عن فعل الحرية الذى به أختار نفسى وأحدد
 مصيرى . فالوجود بالنسبة إلى « إنما يعنى أن أكون حراً ، وأن أختار بنفسى
 مصيرى الخاص ، أى أن أختار نفسى ، وأن أخلق ذاتى بذاتى . وهذا ما يجعل
 فيلسوفاً مثل إسبرز Jaspers يوحد بين الوجود والاختيار ، فيستبدل بعبارة
 ديكرت المعروفة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، هذه العبارة الجديدة ؛
 « أنا أختار فأنا إذن موجود » : « Eligo ergo sum » . وإذن فإن الوجود

هو اختيار الذات ، وهذا الاختيار هو وحده الذى يجعلنا نعمل على الوجود الطبيعى فلانمود نكتفى بتقبل تأثيرات التجربة تقبلا سلبيا محضا ، بل نسعى إلى اكتشاف ذواتنا ، مستعملين تلك الحرية التى فيها تنحصر « شرعية » وجودنا ، عاملين فى الوقت نفسه على أن نظل مخلصين لذواتنا .

والواقع أن الحرية ليست مجرد ملكة يتمتع بها الانسان دون أن يسام فى خلقها وتحققها ، بل إن ماهية الحرية تنحصر على وجه التحديد فى أنها مصدر فعلها وينبوع نشاطها . فالانسان لا يوجد حقا إلا إذا اختار نفسه بحرية حاملا على خلق ذاته . وهذا هو ما يعنيه بعض الوجوديين حينما يقولون إن الانسان ثمرة لعمله ، بل هو عين هذا الفعل . ولكن من الخطأ أن نتوهم أنه يكفى لكى « يوجد الانسان حقا أن يختار ما يريد أن يكونه مرة واحدة وإلى الأبد ، كـأن فى وسع الانسان أن يختار ما يريد أن يكونه بصورة نهائية لا تقبل المراجعة ، بل ينبغى أن نتذكر دائما أن على الانسان أن يواصل سلسلة « اختياراته » دون أن يتعجز فى صورة ثابتة مطلقة . ومعنى هذا أنه لكى « يوجد » المرء حقا ، فلا بد له من أن يعمل باستمرار على تمييز الممكنات الخفية التى ينطوى عليها وجوده ، وذلك بملاحظة « الموجود الجديد » الذى ينبثق من سلسلة أفعاله السابقة ، وعندئذ يكون فى وسعه أن يحقق من بين تلك الممكنات ما يريد أن يكونه . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إنه ليس فى استطاعة الإنسان أن يتعجز فى صورة واحدة ثابتة من صور الوجود ، كأن فى وسعه أن يجد فى تلك الصور مركزا ثابتا أو وضعا نهائيا يمكنه أن يستقر عليه ، بل الصحيح أن الوجود الإنسانى فى جوهره مفارقة واستعلاء transeendance ، لأن المرء لا يوجد حقا إلا بقدر ما يعمل على تجاوز ما هو عليه بالفعل ، والاتجاه نحو حالة أخرى تضمن له تجاوز موقفه الحاضر ؛ وهكذا دواليك . . .

من هذا يتبين لنا أن الوجود الإنسانى هو عبارة عن اختيارنا لما هيتنا ،

واختيارنا لماهيتنا إنما يعنى توصلنا إلى اختيار « الشخصية » التى نريد أن نكونها . وهذا هو معنى قولهم « إن للماهية لاحقة للوجود » : لأنه لى نختار ، فلا بد أولاً من أن نكون « موجودين » . والوجوديون حينما يقولون « إن الوجود يسبق للماهية » فإنهم يقصدون بذلك أن الإنسان لا يملك بادية ذى بدء ، أية ماهية أو طبيعة ، لأنه يولد غير مكتمل الصبورة ، ثم يصير من بعد ما يجعل من نفسه ^(١) . فالإنسان هو فى عالم التجربة ذلك الموجود الوحيد الذى ينحصر وجوده فى حريته . أما باقى الموجودات فإنها خاضعة للجبرية صارمة بمقتضاها تسير أفعالها فى نطاق محصور ، وفقاً لتقدر سابق أو نظام محتموم . ولنضرب لذلك مثلاً فنقول إن هذه البذرة الصغيرة تنطوى على كل إمكانيات تلك الشجرة الكبيرة لأن هذه وليدة تلك ، فإذا توافرت شروط معينة يقتضيها الجو وطبيعة التربة (وما إلى ذلك) ترعرعت تلك الشجرة وحقت كل ما كانت تنطوى عليه تلك البذرة الصغيرة من قوى كامنة . وإذن فإن ما سوف تكون عليه تلك الشجرة (أعنى ماهيتها) سابق على ظهورها فى عالم الوجود . وكل ما سوف يحدث لتلك الشجرة من تطورات هو مما يمكن التنبؤ به وتحديدده تحديداً دقيقاً وفقاً لآلية ضرورية محكمة . وأما بالقياس إلى الإنسان ، فإن الأمر على النقيض من ذلك ، لأن فى وسع الإنسان حينما يكون بصدد موقف بعينه أن يختار واحداً من عدة فروض ، ولا سبيل إلى معرفة ما اختاره بالفعل إلا بعد هذا الاختيار نفسه ، فهو وحده الذى يفصل فى وجوده ويحدد ماهيته بنفسه .

يبد أن البعض قد يمترض على هذا الرأى بقوله إن وجود الإنسان هو

Jean.Paul Sartre « L'Existentialisme est un Humanisme » (١)

Nagel p 27.

الآخر - يتوقف على عوامل كثيرة لعل أهمها ورائته وبيئته والتربية التي تلقاها ... الخ فليس الوجود الإنساني بخارج على النظام الكوني الشامل ، بل نحن خاضعون لتلك الآلية الطبيعية التي تجعل اختيارنا متوقفا تماما على طبيعة الشيء المختار نفسه . وهنا يرد أنصار الوجودية فيقولون إنهم لا ينكرون بحال توقف الإنسان على العالم ، خصوصا وأنهم يشعرون تمام الشعور (مع فيلسوف مثل همرل Husserl مثلا) بأن « الوجود في العالم » حقيقة جوهرية هامة بالنسبة إلى الشعور الإنساني . فالوجوديون يجمعون على أن الوجود الإنساني ليس وجوداً تاماً مطلقاً ، بل هو وجود زمني ، تاريخي ، وجود له ظروفه ومواقفه ، وجود متجه نحو العالم الخارجي ، مؤلف من مجموعة روابط أو علاقات مع هذا العالم بما فيه من ذوات وأهياء . ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن لدى الإنسان من الحرية ما يفصله عن باقي الموجودات لأن كل ما عده هو بالنسبة إليه مجرد « معطيات محضة » يستطيع أن يخلق عليها بحريته المعنى الذي يختاره . حقا إن كوني جميلاً أو دميماً ، شرقياً أو غربياً ، من أسرة فقيرة أو غنية ، هذا كله يعبر عن وقائع لا سبيل إلى محوها أو إلغائها ، ولكنني بلا شك حر في « الموقف » الذي اتخذته بإزاء تلك الضروب المختلفة من الوجود . ففي استطاعتي (مثلاً) أن أكون فخراً بكل تلك الوقائع أو أن أشعر بخجل شديد بإزائها ، كما أن في استطاعتي أن أتقبل موقفي باستسلام ، أو أن أرفضه بإباء ، وأتمرد عليه . وإذن فإنه على الرغم من أنني لا أختار بنفسى هذه « الظروف » أو تلك الوقائع ، فإنني أختار فعلاً طريقة استجابتي لها ، محدداً موقفي بإزائها . وهذا معناه أنني أحيلها إلى ذاتي ، وأخذها على عاتقي ، وأتحمل بالفعل ما يترتب عليها من مسئوليات .

ويذهب سارتر إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه ليس في حياتنا عوارض أو ظروف خاصة ، لأن أي حدث جمعي يقع في حياتنا لا يمكن اعتباره حدثاً

مفاجئاً قد صدر من الخارج ، ثم تلبس بنا مجرد تلبس ، فلم نلبث أن وجدنا أنفسنا قد أخذنا به على غرة : « إن الحرب التي جندت لها (على تعبير سارتر) هي حربى أنا ، فهى على صورتى ومثالى ، وهى الحرب التي أستحقها » وهذا ما عبر عنه جيل رومان Jules Romains بقوله : « ليس فى الحرب ضحايا بريئة » فأنا إذن مسئول عن تلك الحرب ، لأننى مادمت لم أتحلف عنها فكأننى قد أردتها . وتبعاً لذلك فإن المسئولية التي ينادى بها سارتر تتجاوز ما استطاع للمرء أن يختاره بمحض حريته ، بحيث أنه ليس ثمة شئ يخرج عن سطوة تلك المسئولية ، مادامت تتجاوز نشاطنا الباطنى ورغباتنا الشخصية إلى الأحداث الخارجية نفسها . يقول سارتر بصريح العبارة . « إننى مسئول عن كل شئ » ، ومسئوليتى تمتد حتى إلى تلك الحرب التي اشتركت فيها ، كأننى أنا الذي أعلنتها تماماً^(١) . وهنا قد يعترض البعض فيقول : « ولكننى لم أطلب الوجود ، وما أردت أن أولد ، فكيف أكون مسئولاً عن مجرد وجودى فى العالم ؟ هذا ما يرد عليه سارتر بقوله : إن موقف الإنسان من ظاهرة الوجود هو نفسه بمثابة اختيار لهذا الوجود ، يستوى فى ذلك أن ينجعل المرء من وجوده أو أن يفتخر به أو أن تكون استجابته بمجرد التشاؤم ... الخ . فالإنسان يختار — بهذا المعنى — وجوده نفسه ، وهذا هو السبب فى أن وجوده لا يبدو له مجرد حدث محض أو واقعة خالصة ؛ بل يبدو له دائماً حقيقة ذات معنى ، يسقط عليها هو نفسه ماله من معنى . وفضلاً عن ذلك فإن كل فرد منا يعبر عن « حقيقة مطلقة » تتمتع بتاريخ مطلق ، ولا سبيل إلى تصور وجودها فى لحظة أخرى من لحظات التاريخ^(٢) .

(١) Jean-Paul Sartre «L'Être et le Néant» p 641

(٢) cf R. Campbell «Jean-Paul Sartre ou une Littérature Philosophique» P. Ardent, Paris 1947 p. 211 (cf J-P. Sartre

«L'Être et le Néant» p. 640)

٢٨ — فإذا ما حاولنا الآن أن ننظر إلى مشكلة الصلة بين الحرية والزمان — على ضوء الملاحظات السابقة — وجدنا أولاً أن اتجاه الزمن — من حيث أنه حركة يتم فيها الانتقال من المستقبل إلى الماضي — هو الذى يجعل الحرية قادرة على ممارسة فعلها . فالتمارض الكائن بين المستقبل والحاضر ، وتحول هذا المستقبل إلى ماض عبر الحاضر ، هما الشرطان الأساسيان اللذان لولاها لما استطاعت الحرية أن تحقق نشاطها . وإذا كان المستقبل هو الذى يفتح أمام الحرية أفق الممكنات ، فإن الحاضر هو الذى يسمح لها بأن تتحقق ، والماضى هو الذى يستوعب كل ما حققت من أفعال حتى لا يعود شيء يرين عليها أو يستعبد لها . وبهذا المعنى يقول « لافل » إن الحرية ليست سوى المسار الكائن بين « الواقع » *le réel* و « القيمة » *la valeur* ، لأنها هى التى تضع فيما بين هذين الحدين ما يمكن تسميته بالممكن *le possible* ، والممكن هو الذى يضع الواقع موضع السؤال لى يلزمه فى النهاية بأن يتطابق أو يتحد مع القيمة . وعلى ذلك فإن على الحرية أولاً أن تحيل الوجود إلى إمكان ، لى تعود فتحيل الإمكان إلى وجود ، وهذه الإحالة المزدوجة تتطلب دائماً وساطة القيمة . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الحرية تضطرنا إلى أن نلغى الوجود لحساب الممكن ، لى نمود فنلغى الممكن لحساب الوجود . والحرية بهذا المعنى هى القوة التى تخلق الممكنات ، قبل أن تكون هى القوة التى تختار فيما بين تلك الممكنات ذلك الممكن الذى تريده . وهى لا تستطيع أن تجعل من أى ممكن موضوعاً لتأملها ، إلا لأن فى استطاعتها أيضاً أن تجعل منه موضوعاً لفعلها باعتباره شيئاً قابلاً للتحقق^(١) . وصفوة القول أن الصلة وثيقة بين الحرية والزمان ، لأن الحرية إمكانية لانهاية تتطلب الزمان حتى تحقق ذاتها .

ولكننا حينما نتحدث عن مشكلة « الحرية والزمان » فإنما نرى بصفة

خاصة إلى معرفة الصلة بين الحرية والماضى . وهنا نجد أن معظم المذاهب الوجودية تميل إلى القول بأن الإنسان ليس أسير ماضيه إلى الحد الذى تصوره : لأنه كما أن فى وسع المرء أن يحجب بالذكى ماضيه ، فيستعيد وجوده ويحييه من جديد ، فان فى وسعه أيضا أن يتنكر له وينصرف عنه ، فلا يعود ذلك الماضى جزءا حيا من وجوده بل يصبح مجرد قطعة ميتة قد انفصلت عن تاريخ حياته ، كأنما هو مجرد عدم محض أو سلب خالص . حقا إن المرء لا يستطيع أن يمحو ذلك الماضى ، من حيث هو سلسلة من الوقائع التى حدثت فعلا فى زمان قد انقضى ، ولكن فى وسعه دائما أن يغير من موقفه بازاء ذلك الماضى . لقد كنت مثلا تلميذا خائبا ، أو شابا عريدا مستهترا ، أو شخصا فاشلا فاسدا الخلق ، ولكن فى استطاعتى اليوم أن أتقبل ذلك الماضى أو أن أنور عليه ، كما أن فى استطاعتى أن أحيله إلى وجودى أو أن اقتطعه من تاريخى الحى .

حقا إن الماضى حاضر بوجه ما من الوجود من حيث أن حاضرى إنما يتقرر ابتداء منه ، ولكن لا شك أن الماضى لا يحدد أفعالنا المستقبلية كما تحدد الظواهر السابقة ما يلحقها من ظواهر . ولئن كان سارتر يتفق مع هيجل فى ان الكون هو ما كان « *wesen ist was gewesen ist* » بمعنى أن ماهية الإنسان تنحصر فى ماضيه ، إلا انه يقرر أيضا أن وجود الذات لا يمكن ان يظل محصورا فى ماضيه ، لأن ذلك الماضى قد انفصل عنها بوجه ما من الوجود ، فهو « لا وجود » تركله تلك الذات بقدمها حتى تتجه نحو المستقبل ^(١) . ويمضى سارتر إلى أبعد من ذلك فيقول إن طبيعة ذلك الماضى نفسه تتوقف على المستقبل ، لأن ما هو كائن بالفعل لا يمكن أن يتحدد معناه إلا إذا تخطيناه نحو ماسوف يكون . فالحرية (من حيث هى اختيار يقتضى دائما ضربا من

التغير) لا تتحدد إلا بالغاية التي تقصد إليها، أعني بالمستقبل الذي سوف نكونه. وإذن فإن الماضي ضروري للاختيار الذي سيتم في المستقبل، لأن هذا الماضي نفسه هو ما ينبغي تغييره. والواقع أن تصوري للماضي متأثر بالغاية التي أقصد إليها، بمعنى أن فكرتي عنه مرتبطة كل الارتباط بمشروعي الحاضر. حقاً إنني لا أستطيع بمحض أهوائي ورغباتي أن أغير مما حدث، ولكن ما أريد أن أكونه هو الذي يخلع معناه على الماضي الذي كنته. وأنا وحدي الذي أستطيع أن أفصل في كل لحظة من لحظات حياتي في «قيمة» ذلك الماضي، لأنني بحركتي المستمرة نحو المستقبل، أخلع على ذلك الماضي المعنى الذي اختاره^(١). فالمستقبل وحده هو الذي يعرفنا ما إذا كان ذلك الماضي حياً أو ميتاً. وقوة الماضي الوحيدة إنما تأتيه من المستقبل، لأن غايته هي التي تعين موقعي من الماضي. وإذا كان المثل يقول: «إن أحداً لا يمكن أن يعد سعيداً طالما كان على قيد الحياة»، فذلك لأن حريتنا هي وحدها التي تفصل في ماضينا، مانحة إياه المعنى الذي تريده، وفقاً لخطتها القادمة ومشروعاتها المقبلة وغاياتها البعيدة. وإذن فإن في وسعنا أن نقول: «إذا أردت أن يكون لك هذا الماضي المعين، فاحصل بهذا الشكل أو ذاك». ذلك لأن الماضي لا يندمج في وجود الذات إلا على قدر ما يعمل اختيارها للمستقبل على تحديد قيمة أفعالها السابقة، وتقبل تأثيرات الماضي جملة في مسوغات أفعالها المستقبلية. وتبعاً لذلك فإن في وسع المرء أن يتنكر لماضيه، فينظر إليه على أنه جزء قد انفصل عن وجوده، أو يشفق على نفسه من هول ما قد كان، أو يرفض في الوقت نفسه أن ينفذ إلى ذلك الماضي أو أن يدعه ينفذ إليه، ولكن يجب أن نلاحظ أن الماضي في هذه الحالة لا يكف عن الوجود، وإنما يظل موجوداً باعتباره تلك الذات التي لم تعد تُعبر عن صميم وجودي، أو

(١) Jean-Paul Sartre: «L'Être et le Néant», pp. 577-685.

تلك « الأنا » التي لم يعد وجودى سوى معارضة مستمرة لها . وقد يحدث (على العكس من ذلك) أن يتنكر المرء للزمان ، وأن يعمل على الاتحاد بماضيه ، مختاراً ذلك الماضى وجوداً حاضراً له ، وعندئذ نرى وجوده ينحصر فى الوفاء للماضى والإخلاص له ، وتصبح حياته مجرد انسحاب إلى الماضى وتراجع نحو ماقد كان . ومهما يكن من شئ ، فإن من المؤكد (كما لاحظ جبريل مارسيل) أن الماضى الذى أتذكر له وأثور عليه ، لا يمكن بحال أن يكون مساوياً لذلك الماضى الذى أتحدث به وأندمج فيه ^(١) .

ويذهب « لافل » إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن كل فعل من أفعال حريتنا يعبر إلى حد ما عن « إماده نظر » فى حياتنا بأكملها . وهكذا نرى أحياناً أن الشئ الوحيد الذى يبدو لنا ذا قيمة ، إنما هو ما نتخذه من تصميمات جديدة . وهنا يظهر لنا بوضوح معنى « الانقلاب » أو « التحول » ، conversion ، من حيث هو أعظم مظهر من مظاهر الحرية الإنسانية ، لأنه يعبر عن فعل تلك الذات التى كانت تشعر بأنها مستعبدة ، ثم استطاعت أن تتحرر . وربما كان كل تصميم تتخذه منطقياً على مثل هذا الشعور ، لأن كل تصميم يحمل معنى التغير ، فهو يعبر عن انفصال الذات عن نظام كانت تروح تحته وتئن تحت إيساره . والتحول أو الانقلاب هو فى الحقيقة عود إلى الذات ، ولكنه (على حد تعبير لافل) عود فيه تمجد الذات نفسها بازاء ذلك « الموجود » الحاضر باستمرار ، أعنى ذلك الموجود الأسمى الذى لا يكف عن أن يعدها بالقوة والنور ^(٢) .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه النظرية الوجودية إلى الماضى ، بدعوى

(١) Gabriel Marcel : « Du Refus à l'Invocation » p. 75

(٢) Louis Lavelle « Les Puissances du Moi » p. 161.

أن الماضي لا يموت أبداً أو أنه على حد قول مونتييني لا يقبل أن يمضي^(١) ، ولكن سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله إنه ليس ثمة ماض « في ذاته » ، بل إنما يقوم الماضي بالمعنى الذى أخلعه عليه . ويضرب سارتر لذلك مثلاً فيقول إن تراث سنة ١٨٨٩ ليس هو الذى يرين على تاريخ الأمة الفرنسية ، بل ما يرين عليها بالفعل هو طريقةها فى تصور ذلك التراث وحمله بشكل معين . حقا إن البعض قد يتوهم أن ماضيه « عقبة » فى سبيل تقدمه . ولكن مثل هذا الوهم ينطوى على خطأ بالغ لأنه ليس ثمة « عقبة » فى ذاتها . فما يبدو الماضي « مائتقا » إلا لتلك النفس التى تختار ذلك بمطلق حريتها ، خالعة على ذلك الماضي معنى المائتق أو « العقبة » . وحينما يعتمد الإنسان إلى مطابقة ماضيه تمام المطابقة ، فانه عندئذ يحاول أن يحيل نفسه إلى موجود « قابع فى ذاته » (en-soi) . ولكن مثل هذه المحاولة لا بد أن تبوء بالفشل ، لأن الوجود الإنسانى حركة مستمرة لا ينقطع فيها الانسحاب من الماضي ، والاتجاه نحو المستقبل ، وهذا هو معنى تلك « المفارقة » التى يجعل منها سارتر صميم الوجود الإنسانى .

(٣٩) — ولكن ماذا يعنى سارتر حينما يقول إن الإنسان حر أو إن الحرية هى صميم الوجود الإنسانى نفسه ؟ الواقع أن للحرية معنى واسعا عند سارتر بحيث أنها لتستوعب كل مظهر من مظاهر نشاطنا الحيوى . فالاختيار عند زعيم الوجودية الفرنسية مرادف للوجود أو للحياة بصفة عامة (choisir c'est vivre) . والوسيلة الوحيدة التى يمكننى بها أن أحقق ذلك الاختيار إنما تنحصر فى أن آتخذ لنفسى هذا الموقف المعين بدلا من ذاك . فإذا ما عرفنا أن ليس للشعور عند سارتر أى مضمون ، أمكننا أن نفهم كيف

(١) « الحرية والماضى » بقلم الدكتور نجيب بلدى ، فى « مجلة علم النفس » مجلد

أن وجوده الحقيقي لن ينحصر إلا في تلك الحركة المستمرة نحو شيء آخر .
 ففي هذه الحركة وحدها ، بل في ذلك الموقف بعينه يتحدد الشعور الإنساني
 ليُجعل من نفسه هذا الشيء أو ذاك ، ويتخذ له ماهية خاصة . حقا إن
 ذاتنا تتوقف على العالم الذي نعيش فيه والذي بدونه لن نكون شيئا ، ولـكن
 الصورة التي يبدو لنا عليها ذلك العالم تتوقف أولا وأخيرا علينا نحن . فنحن
 الذين نخلع على العالم ماله من معنى ، لأن العالم في حد ذاته لا ينطوي على أى
 معنى . وهذا هو ما يعنيه الوجوديون حينما يقولون إننا نحن الذين نخلق العالم ،
 وبخلقنا للعالم نخلق ذواتنا . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الشعور
 الإنساني لا يختار ذاته إلا باختياره للعالم على نحو ما سيبدو له ، فهو يخلق
 ذاته بخلقه لعالمه الخاص^(١) :

وحينما يقول سارتر إن الإنسان حرفانه يعنى بذلك أن الإنسان قد قُدِّرَ
 به إلى هذا العالم ، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي
 يجد نفسه فيه . فالإنسان قد ترك لنفسه ، ووجوده قد أودع بين يديه ، وما
 حريته سوى تلك المقدرة الذاتية على تكوين نفسه واختيار أسلوبه في الحياة
 وإذن فإن الحياة الإنسانية ليست سوى اختيار مستمر للذات ، في كل لحظة من
 لحظات وجودنا . وليس ثمة رجاء في أن يتخلص الإنسان من هذه الضرورة
 التي قد فرضت عليه فرضا ، لأن الإنسان ليس حرا في أن يتخلى عن حريته .
 وعلى ذلك فإن قولى « أنا موجود » مرادف تماما لقولى « أنا حر » لأن
 الحرية هي الشعور بالوجود نفسه . حقا إن الإنسان قد يخذل نفسه في يوم ذاته
 بأنه أسير للضرورة ، وعندئذ نراه يعمد إلى التخلي عن أسلوبه الإنساني في
 الحياة ، لكي يحيا حياة الأشياء ، ولكن الإنسان نفسه في هذه الحالة هو
 الذي يتخذ لنفسه هذا المسلك ، فحريته مسئولة عن ذلك الأسلوب الخاص الذي

cf. P. Foulquié: « L'Existentialisme », P.U.F., 1949, pp 50-51. (١)

تخيرة لذاتها والذي ارضت لنفسها أن تعيش وفقاً له : وحتى حينها يعمد الإنسان إلى الكف عن كل اختيار ، فإنه يحقق لنفسه ضرباً من الاختيار ، لأن عدم الاختيار هو في حد ذاته نوع من الاختيار . وليس في وسم أحد أن ينهض بممارسة حريتي عوضاً عنى ، بل أنا مسئول عن نفسى ، ولا سبيل إلى التماس أية أعذار للتخلي عن حريتي ، لأن تلك الحرية هى وحدها التى تعبر عن وجودى باعتبارى كائنًا غريباً قد عزل فى عالم لا سبيل له إلى أن يتحد به تماماً أو أن يندمج فيه اندماجاً كلياً .

ولكن لماذا يتوهم الناس فى كثير من الأحيان أنهم مجبرون أو أن حريتهم ليست سوى وهم من الأوهام ؟ هنا يقول سارتر : إن الحرية كثيراً ما تؤرق أصحابها ، فتراهم يهرعون إلى فكرة « الجبرية » عليهم يجدون فيها قوقعة آمنة يلتجئون إليها حتى ينجوا من هول ذلك القلق «angoisse» الذى لا يكاد ينفصل عن الشعور بالحرية . ولكن ماذا يعنى سارتر بالقلق هنا ؟ لقد أخذ سارتر هذه الفكرة عن كيركجارد الذى كان يعنى بالقلق دوار الحرية ، باعتبار أن القلق وثيق الصلة بالإمكان والزمان والمعدم ، بل باعتبار أن القلق لا يكاد ينفصل عن إغراء الخطيئة^(١) . ولكن سارتر قد خلص هذه الفكرة من كل طابع دينى فجعل من القلق شعوراً عاماً مبعثه ضرورة الاختيار نفسها : ذلك لأن على الإنسان أن يختار ، دون أن يكون لديه أى مبدأ للاختيار ، بل دون أن يكون لديه أى معيار يستطيع بمقتضاه أن يتحقق مما إذا كان قد أحسن أو أساء الاختيار . فليس القلق هنا عبارة عن خوف من خطر معين ، وإنما هو تعبير عن ذلك الشعور الحاد الذى يغمر الإنسان حينما يتحقق من أنه قد قذف به إلى هذا العالم بدون إرادته ، وأنه قد حكم عليه بأنه يختار دون أن يكون

(١) cf. J. Wahl: «Etudes Kierkegaardianes» Vrin, 1949.

2e éd., pp. 219-230.

في وسعه أن يتنبأ بنتائج أفعاله ، بل دون أن يستطيع تبريرها . فالقلق شعور أليم ، وإن كان في الوقت نفسه شعوراً لا يخلو من نبيل ، وهو الأصل في شعورنا بما لدينا من حرية شاملة ومسئولية مطلقة أمام ذواتنا وأمام الآخرين . وإن سارتر ليربط فكرة المسؤولية بفكره القلق فيقول : إن حريتنا هي مصدر ذلك القلق النفسى الذى يستولى علينا عند الفعل ، فنحن نصنع مثال الإنسان حينما نصنع ذواتنا ، لأننا بفعلنا نخلق المثل ونبدع القيم ، لا لأنفسنا فقط ، بل للجميع أيضاً . حقا إن الإنسان في نظر سارتر يحيا في عزلة شاقة ، لأنه لا يجد في نفسه ولا في العالم الخارجى ، أية قوة يمكن أن يستند إليها في فعله أو أية دعامه قوية يمكن أن يرتكن إليها ، ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن الإنسان لا يُلْزَم نفسه فقط حينما يعمل ، وإنما هو يشرع للإنسانية بأسرها ، ويشعر في الوقت نفسه بأن مسؤوليته كلية شاملة . ولهذا يقول سارتر : إن الإنسانية تمهدق بعينها إلى كل مايعمله الإنسان ، لكي تتخذ منه نظاما تسير بمقتضاه وتعمل على هديه . فعلى كل إنسان أن يسائل نفسه : هل أنا بحق ذلك الموجود الذى يجدر بالإنسانية أن تعمل على هدى أفعاله ؟ وأما إذا حاول للمرء أن يتناسى تلك الحقيقة ، فقد أراد أن يكنى نفسه مثونة الشعور بالقلق أو التوتر النفسى . ولكن هذا القلق ضرورة من ضرورات الفعل ، فهو لا يقود إلى السكون والدعة ، بل هو ضرب من الضيق النفسى الذى تعانيه كل النفوس التى استشعرت المسؤولية . ويضرب سارتر لذلك مثالا فيقول إن القائد الحربى الذى يأخذ على عاتقه القيام بحملة يدفع فيها بعدد معين من الجنود إلى الهلاك ، يشعر بلاشك أنه هو المسئول عن تلك الحركة ، لأنه قد اختار بنفسه القيام بها ، وصمم بمفرده على تحقيقها . حقا إن ثمة أوامر غليا عليه أن يطيعها ، ولكن تلك الأوامر في معظم الأحوال هي من السعة بحيث يلزم تأويلها ، وهذا التأويل كثيرا مايقع على عاتقه هو ، بحيث أن مسؤولية هلاك عشرة رجال أو عشرين رجلا لا بد أن تقع في النهاية على عاتقه هو . وهكذا نرى أنه عندما يتخذ مثل هذا القائد تصميما خطيرا قد يترتب عليه إزهاق عدة أرواح ، فانه

لا بد أن يشعر بقلق نفسه . ومن من القادة لم يعرف في حياته الحربية مثل هذا القلق ؟ ولكن هذا القلق لم يكن يوماً من الأيام حائلاً بينهم وبين الفعل بل ربما كان هو نفسه شرطاً من شروط فعلهم : لأن القادة الذين يدرسون مجموعة من الممكنات (أو الاحتمالات) ، حيناً يختارون واحداً من بينها ، فانهم يعلمون تمام العلم أنه ليس لذلك الاحتمال من قيمة سوى تلك التي يخلعها عليه اختيارهم . وعلى كل حال ، فإن القلق الذي تصفه الوجودية لا ينفصل عن الشعور بالمسئولية المباشرة التي تقع على عاتقنا نحو الآخرين ، فالقلق ليس حائلاً دون الفعل ، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الفعل نفسه ^(١) .

يبد أن الملاحظ أنه حينما يثور في أنفسنا ذلك الشعور بالقلق ، فاننا قد نعمل على إخماده بأن نحاول تصور أنفسنا « من الخارج » ، وكأننا بصدد الغير ، أو كأننا بازاء شيء من الأشياء . وهكذا نعمد إلى دراسة ذواتنا ، لكي نوهم أنفسنا بأننا أسيرو الوراثة أو البيئة أو العادات السابقة ، وكأن هذه كلها أمور قد فُرضت على إرادتنا فرضاً دون أن يكون في وسعنا بأي حال أن نثور عليها أو نتنكر لها . وتبعاً لذلك فاننا نحاول أن نقضى على شعورنا بالحرية ، حتى ننعيم بطمأنينة سلبية هي طمأنينة الشيء الثابت القار في ذاته (l'en-soi) . ولكن هل في استطاعتنا حقاً أن نقضى على مثل هذا الشعور بالقلق النفسي ؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفي ، لأن وجودنا نفسه هو عين ذلك القلق ^(٢) . فليس من السهولة بمكان أن نقضى على شعورنا بالحرية ،

(١) Jean-Paul Sartre: « L'Existentialisme est un Humanisme »

[Nagel, 1946, pp. 31-33,

(٢) « Neue sommes angoisses » - هكذا يقول سارتر في كتابه « الوجود

والعدم » ص ٨١ ، فالقلق عند سارتر هو الأصل في شعورنا ، مادامت الحرية مرادفة للوجود .

لأن الوجود الإنسانى لا يمكن أن يصبح مجرد وجود موضوعى (وجود أشياء قارة فى ذاتها) ، فيه يتم تطابق تام بيننا وبين ذواتنا ، بحيث لا يعود ثمة موضع لآية مفارقة أو « تعال » transcendance فى وجودنا . حقا إن ثمة ضربا من « خداع النفس » فيه يحاول المرء أن يقضى على شعوره بالقلق ، لكى يحيل وجوده إلى كينونة ثابتة ، ولكن مثل هذه المحاولة تنطوى دائما على ضرب من الاستحالة أو التناقض لأن « الموجود لذاته » le pour-soi لا يمكن أن يستحيل تماما إلى « موجود فى ذاته » en-soi .

إن الشعور بالحرية كثيرا ما يرين على الإنسان فيحاول أن يثبت لنفسه أنه ليس حراً ، ومن ثم نراه يتمنى لو استطاع أن يصبح مجرد خليفة مجانسة لتلك الطبيعة التى يدركها من حوله . وهذا هو الأصل فى تلك المذاهب الفلسفية التى تحاول أن تدرج الوجود الإنسانى فى نطاق الوجود العام (وجود الأشياء) كأن الإنسان مجرد موضوع لا يفهم وجوده إلا على ضوء ماهيته . وإذا كان لدى الإنسان حينئذ مستمر إلى الوجود الموضوعى - وجود الأشياء - فذلك لأنه يرى أن تلك الأشياء كائنة بالفعل ، بينما هو لا يملك سوى حياة متقلبة تتأرجح باستمرار بين الوجود والعدم . فالأشياء هى ماهى فى حين أن الإنسان لا يمكن قط أن يكون ماهو ، لأنه لا يكف مطلقا عن أن يختار لنفسه ما يريد أن يكون . وإذن فإن الإنسان لا يمكن أن يتحقق تماما ، اللهم إلا فى لحظة الموت ، ولكنه عندئذ لن يكون شيئا على وجه التحديد . ولهذا فإن فى وسعنا أن نقول إن نوع الوجود الذى يتمتع به الإنسان ليس هو الوجود بمعنى الكينونة Etro بل هو الوجود بمعنى الصيرورة « devenir » ، ولكنها صيرورة هو منها بمثابة الخالق . وهكذا يقرر سارتر أن الإنسان ثغرة فى الوجود أو تصدع فى حائط الوجود العام ، لأنه هو الذى يسبب انعدام التجانس فى نسيج الكون . فلو تصورنا الوجود فى جملته كثمرة ، لكان الإنسان بمثابة الدودة التى تنخر جوف تلك الثمرة . ولكن لا يجب أن ننسى أن الإنسان

دودة لا تملك إلا أن تكون دودة ، بل لا تستطيع في واقم الأمر سوى أن تتقبل وجودها كدودة ^(١) .

فالإنسان هو الموجود الذي بفعله ينفذ المدم إلى الوجود ، وهو ليس حرّاً إلا لأن وجوده وجود ناقص يتخلله المدم من كل جانب ^(٢) فليست الحرية سوى ذلك « المدم » الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته . وهذا ما يعرّنه سارتر بقوله إن ما سماه ديكارت (ومن قبله الرواقيون) بالحرية ليس سوى تلك الإمكانيّة التي بمقتضاها يملك الموجود الإنساني أن يفرز عدما يمزله عن باقي الموجودات ^(٣) . وإذن فإن ما يفرزنا — في نظر سارتر — ليس هو صمت المسكن اللانهائي ، بل هو خواء تلك الحرية التي تشيع في أنفسنا « صارا مفزما أو دواراً نفسياً عنيفاً ، كأنا نحن بصدد هوة سحيقة أو صحراء شاسعة أو ليل أليل لا بارقة من أمل فيه . وما يخيّفنا في الحرية إنما هو ذلك الشعور بالقلق ، ولذا فإننا نحاول التهرب من حريتنا ، ونعمد إلى العمل وفقاً لماهيتنا ، كأن لدينا — كالأشياء سواء بسواء — ماهية سابقة على وجودنا . وهكذا نمسّد تلك اللامسؤولية التي تتمتع بها الأشياء ، فننزح إلى ذلك الوجود الثابت الأزلي ، وجود الأشياء الغارقة في سكون الطمأنينة واليقين ، ونعمل على توكيد دمايم تلك الحالة السلبية بإطاعة قوانين صارمة (محددة تحدّداً سابقاً) أو بالاستناد إلى أحكام أناس آخرين نتخذ منهم لنا قادة ومعلمين ، أو بابتداع التزامات موهومة نحو الطبيعة أو نحو الله نحاول أن نعمل بمقتضاها ... الخ . وهذه

cf. R. Campbell : « L'Existentialisme en France depuis la Libération » , article dans « L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis » , P.U.F. 1950 vol. 11. p. 152.

Jean—Paul Sartre : « L'Etret et le Néant , p- 516 (٢)

Ibid, p.61. (٣)

كلها — في نظر سارتر — ليست سوى أساليب متنوعة لخداع النفس ، فهي في صميمها مجرد محاولة يقصد بها القضاء على الحرية . وعلى العكس من ذلك نلاحظ أن الإنسان المحرقاً إنما هو ذلك الذي يجد في نفسه (وفي نفسه فقط) دوافع تصميماته ومسوغات أفعاله ، ولذا فإنه يظل قائماً بمفرده ، طاملاً دائماً على خلق قيمه وإبداع معاييرهِ . وهذا ما يعنيه سارتر حينما يقول : « إن حريتي هي الدامة الوحيدة للقيم ، فليس ثمة شيء يمكن أن يلزمني بأن أتخذ هذه القيمة أو تلك ... »^(١) ، ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن الحرية هي التي تخلق القيم والمعايير لذاتها بمقتضى اختيار حر مطلق ، وبدون أدنى باعث عقلي ، فتضع بذلك أسس سائر المعايير والأسباب المعقولة . ولولا هذا الاختيار ، لما كان للبواعث العقلية أدنى معنى ، كما أنه قبل هذا الاختيار ، لا يمكن أن يكون للقيم أى معنى فى ذاتها . وهكذا يربط سارتر بين فكرة الحرية وفكرة المحال أو اللامعقول l'absurde فيقرر أن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير . والواقع أن الاختيار الذى يتحدث عنه سارتر اختيار مطلق غير مشروط ، فهو اختيار يتم بدون أساس أو دامة يستند إليها ، بل هو اختيار يعلى على نفسه بواعثه . وتبعاً لذلك فإنه بالضرورة اختيار لا معقول . ولكن هذا الاختيار لا معقول ، لا لأنه يخلو من كل مبرر عقلي ، بل بمعنى أنه هو الذى يخلق سائر الأسس وكافة المبررات ، فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير ، وفكرة المحال نفسها تصبح ذات معنى بمقتضاه هو^(٢) .

(١) Ibid, p. 76.

(٢) Ibid, pp. 558-559.

لنقد هذه الفكرة ، أرجع إلى بحثنا التالى :

Zakaria Ibrahim Bector : « Sketch of a Philosophy of Joy » : in « The Review of Religion » , November 1954, Volume XIX., (Columbia University Press), pp. 5-12.

٤٠ - يتبين لنا مما تقدم أن نظرية سارتر في الحرية لا تخلو من نزعه لا عقلية ؛ ولكن زعيم الوجودية الفرنسية يأبى إلا أن يعد نفسه تلميذا لديكارت الذى هو فى نظره خير من استطاع فهم معنى الحرية . وإن سارتر ليذكرنا بعبارة ديكارت المشهورة ، وهى تلك التى يقول فيها : « إن حريتنا تُعرّف بغير دليل ، لأنها لا تقوم إلا على تلك التجربة التى توجد لدينا عنها » . ولكن بينما يقول ديكارت إن العقل الإنسانى ذو ماهية إلهية ، وإن الرياضيات ليست حقيقية إلا لأن الله قد أَرادها كذلك ، بمعنى أن المعيار الأوحد للحقيقة هو الإرادة الإلهية نفسها ، نرى سارتر يقرر أن الإنسان نفسه هو الذى يفصل فى الحقيقة وأن الحرية الانسانية هى معيار الحق والخير والجمال — فما ينسبه ديكارت إلى الله حينما يجعل منه خالق الحقائق الأزلية ومبدع الخير وواضع القيم هو فى الحقيقة من أخص خصائص الإنسان . فديكارت محق حينما يوحد بين الحرية والخلق (أو الابداع) ، ولكنه يخطئ إذ ينسب تلك الحرية إلى الله لا إلى الإنسان . ذلك لأن تلك الحرية التى يخلعها ديكارت على الله ليست فى الحقيقة سوى تلك الحرية التى يدركها الإنسان فى نفسه ويختبرها فى ذاته . ففكره عنها وليد تجربته الخاصة وديكارت نفسه حينما يصف تلك الحرية إنما يستند إلى ما لديه من وجدان أولى عن حريته هو . ولكن سارتر لا يلوم ديكارت لأنه نسب إلى الله ما هو فى الحقيقة من مميزات الإنسان ؛ وإنما هو يسجل لديكارت أنه كان أول من استطاع أن يتعمق معنى الحرية فى عصر كان للسلطة الدينية فيه شأن كبير ، فسبق بذلك هيدجر فى جملة من الحرية الأساس الأوحد للوجود . وعلى كل حال ، فإن سارتر يقرر فى صراحة ووضوح أن أسس المبادئ العقلية إنما ينبغى البحث عنها فى مجال الحرية الإنسانية ، لا الحرية الإلهية^(١) . ومعنى هذا أنه ليس ثمة نظام سابق من الحقائق والقيم

ينبغي على الحرية الانسانية أن تعمل على مطابقتها أو الخضوع له ، كأنما هي بصدد حقائق أزلية أو مبادئ ضرورية لا بد لها من أن تعمل بمقتضاها ، بل نحن الذين نخلق القيم ، وكل منا يضع بمحض حريته أسس الحق والخير والجمال . وإذا كان القلق كثيراً ما يأخذ بمجامع نفوسنا ، فذلك لأننا نشعر بفداحة تلك المسؤولية التي تقع على عاتقنا ، حينما ندرك أننا نخلق لذواتنا (وللآخرين أيضاً) معايير القيم الإنسانية^(١) .

والواقع أن الحرية الإنسانية تنحصر أولاً وبالذات في اختيارنا لغاياتنا ، لأن اختيار هذه الغايات هو الذي يصبغ بطابعه كل وجودنا . ولكن لا يجب أن نتوهم أن غاياتنا محددة منذ وصولنا إلى هذا العالم ، بل نحن لا نكف عن اختيار غاياتنا طالما كنا على قيد الحياة . وكثيراً ما يكون الاختيار الواحد مناسبة للعدول عن اختيار سابق أو لتكوين اختيار جديد . ولكن اختيار غاياتنا حر حرية مطلقة ، ما دام هذا الاختيار يتم (كما سبق القول) على غير ما أساس ومن دون أي سند . فليس هناك أسباب تبرر الحرية ، بل الحرية هي التي تبرر كل سبب^(٢) . وتبعاً لذلك فإن حريتنا مطلقة ، لأنه ليس ثمة شيء يحدها (اللهم إلا أن تحد هي من نفسها) . حقاً إن الإنسان قد ينظر إلى دوافع أعماله ومبررات أفعاله باعتبارها ملزمة ، كأنما هي علل تستتبعها نتائج صارمة ، ولكن مثل هذه النظرة إلى البواعث تجعل منها « معطيات » ثابتة كأنما هي قوى خارجية لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً ، في حين أن الفعل هو الذي يعين غاياته ودوافعه . فالفعل هو التعبير الوحيد عن تلك الحرية الإنسانية التي تندفع نحو تحقيق إمكاناتها في حركة واحدة تضم الباعث والدافع والغاية معاً . وأما ما نسميه بالروية أو التدبر الإرادي ، فهو في نظر سارتر مجرد

cf. Jean -Paul Sartre : dans «Action» . 27 décembre 1944. (١)
(& «L'Existentialisme est un Humanisme» , p. 26.)

«L'Être et le Néant» , p. 567. (٢)

خداع للنفس ، لأنه كيف يتسنى للإنسان أن يحكم على البواعث والدوافع حكماً صحيحاً ، في حين أنه هو الذى يخلق عليها ما لها من قيمة ، قبل كل تدبر عقلى ، بفعل ذلك الاختيار الأصيل الذى بمقتضاه يخلق ذاته ويحدد وجوده ؟ فليس للبواعث أو الدوافع من قيمة إلا ما يخلعه عليها مقصدي الأول (أو مشروعى الأصيل) ، لأننى أنا الذى أخلق غايتى فأخلق بذلك بواعثى ودوافعى . وهكذا نرى أننا حينما نتدبر ونترى ؛ فإننا نكون فى الحقيقة فريسة لذلك الوم الإنسانى الذى يلسينا أحياناً أن اختيارنا قد تم منذ البداية ، بمقتضى اختيارنا الأصيل لذواتنا . ومعنى هذا أنه حينما تتدخل الإرادة ، فإن التصميم (*décision*) يكون قد اتخذ من قبل ، بحيث أن قيمة الإرادة لا تعدو مجرد الكشف عنه أو إظهاره بشكل واضح .

حقاً إننا قد اعتدنا أن ننظر إلى الإرادة على أنها المظهر الوحيد الذى تتجلى فيه حريتنا ، ولكن الحرية فى الواقع ليست مجرد صفة مميزة للأفعال الإرادية وحدها ، بل إن فى استطاعتنا أن نقول عن عواطفنا وأهوائنا وانفعالاتنا إنها « حرة » من حيث أنها تعبر عن بعض حالات ذاتية بمقتضاها نحاول أن نبلغ غايات معينة سبق تحديدها وفقاً لحريتنا الوجودية الأصلية . لحريتنا مرادفة لوجودنا ، وهى الأصل فى تلك الغايات التى نسعى لبوغيها ، سواء أكان ذلك عن طريق الإرادة أم عن طريق أى جهد عاطفى أو أى هوى انفعالى . وبهذا المعنى يقول سارتر إن الحرية ليست شيئاً آخر سوى « وجود » إرادتنا وأهوائنا^(١) . فليس ثمة ظاهرة نفسية تميز دون غيرها تلك الحرية ، بل إن كل ضروب وجودى تعبر عن حريتى بشكل واحد . وهكذا يقول سارتر : « إن خوفى حر ، لأنه يعبر عن حريتى ، ووجودى يتمثل بأكمله فى هذا الخوف من حيث أتى اخترت لنفسى أن أكون متخوفاً فى هذا الطرف أو ذاك » فلا يجب إذن أن نحذو حذو ديكرت حينما جعل من الإرادة ظاهرة ممتازة

أوفريدة في نوعها بالنسبة إلى الحرية ، بل ينبغي أن نقرر أن كل الظواهر النفسية يمكن أن توصف بأنها «حرة»: ويذهب ميرلوبونتي Merleau-Ponty إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه من الواجب ألا نبحث عن الحرية في الفعل الإرادي ، لأن الفعل الإرادي هو في الحقيقة فعل قاصر *un acte manqué* . فنحن لا نلتجئ إلى الفعل الإرادي إلا لكي نعارض تصميمنا الحقيقي ، كأنما نحن نقصد من وراء ذلك إلى أن نثبت لأنفسنا ضعفنا وقصورنا^(١) . ولكن وجودي الحقيقي إنما ينحصر في ذلك الأسلوب الخاص أو تلك الصورة الأصلية التي اخترتها لنفسى ، وهذه تستوعب كل حالاتي النفسية بما فيها إرادتي وأفكاري وأهوائي وعواطفى . فأنا مسئول عن كل تلك الحالات لأننى اخترتها لنفسى باختيارى لنفسى . وهكذا نرى أن سارتر يعمم معنى الحرية إلى الحد الذى يجعل منها ظاهرة عامة مصاحبة لكل حياتنا السيكلوجية . فالحرية الوجودية تخرج عن نطاق الأفعال الإرادية التي تصدر عن بواعث عقلية معينة ، حتى أنها لتقترب في النهايه من ضرورة باطنة تجعل أفعالنا كامنة فينا ، بدليل أن سارتر نفسه يقول إننا نعمل على نحو ما نوجد ، بمعنى أن فعلنا ينبثق من وجودنا ويساهم في خلقنا .^(٢) ومعنى هذا بعبارة أخرى أن اختيارنا الأصلي لأسلوبنا في الحياة هو الذى يحدد تصميماتنا ويمين أفعالنا في كل لحظة من لحظات حياتنا ، وهذا الاختيار لا يكاد ينفصل عن شعورنا بذواتنا . فالإنسان حر من حيث هو شعور ، وليس ثمة شيء خارجى يمكن أن يعين اتجاه ذلك الشعور .^(٣)

M. Merleau-Ponty : «Phénoménologie de la Perception» (١)
tion», p. 498.

Jean—Paul. Sartre : «L'Être et le Néant» p. 529. (٢)

Ibid., p. 530 . (٣)

من هذا نرى أن الحرية التي يتحدث عنها سارتر لا تعنى مطلقاً أن يحصل
للرء على كل ما يريد ، بل هى تعنى فقط أن الإنسان يختار بذاته ، وأنه هو
الأصل فى وجوده . فالحرية تعنى استقلال الاختيار وقيامه بذاته ، ولهذا فإنها
تتمثل فى الحياة النفسية بأكملها ، فتظهر فى الرغبات والأهواء ، كما تظهر فى
الإرادة والأفعال الإرادية . ولما كان التصرف الحر ليس عبارة عن فعل
معقول صادر عن بواعث ومسوغات ، فإن الحرية التى ينادى بها سارتر لا بد أن
تكون هى التى تفرض تلك البواعث بدون سبب (ومن غير علم أحياناً) .
وهكذا يصبح الفعل الحر أبعد ما يكون عن الفعل الصادر عن روية وتعقل ،
إذ يتعالى على سائر البواعث والأسباب العقلية يصبح فعلاً « لامعقولاً » .
وعندئذ قد يحق لنا أن نقول إن الحرية السارتريّة وثيقة الصلة بنشاطنا الغزوى
(لا العقلى) ، فهى مجرد تعبير عن تلقائية الـ « كائن الحى » . ولعل نظرية زعيم
الوجودية الفرنسية فى الحرية أن تكون فى النهاية مجرد تعبير لاديني عن فكرة
« الخطيئة » على نحو ما نجدها عند كيركجارد .

ومن جهة أخرى فانه إذا كان اختيار الإنسان حراً بصورة مطلقة لا يقيدها
شئ فلماذا يوجد القلق ؟ إن سارتر ليذهب إلى أنه ليس ثمة معايير حسنة أو
سيئة فى ذاتها ، مادام الإنسان هو الذى يخلق القيم ويبدع المعايير ، فلماذا
نخشى الاختيار السيئ ؟ وماذا عسى أن تكون مسوغات القلق فى هذه الحالة ؟
بل لماذا نفترض أن اختيارى سوف يهيم الآخرون ، مادام على كل منا أن يختار
لنفسه قيمه الخاصة ، وأخلاقه الخاصة ، وحقيقته الخاصة ؟ بل حتى لو نظرنا
إلى الإنسان الواحد ، فسندرى أنه لا يحصى من القول بأن اختياره الحاضر لا قيمة
له إلا فى اللحظة الحاضرة ، مادام فى وسعه من بعد أن يعدل منه ، بدليل
أن سارتر نفسه يقرر فى صراحة ووضوح أننا ملزمون بأن نختار ذواتنا
باستمرار ^(١) .

٤١ — ولكن إذا كانت الحرية عند سارتر مرادفة للاختيار، فهل يكون في وسع الإنسان أن يختار ألا يكون حراً؟ هذا ما يجيب عليه سارتر بالنفي لأنه «يرى أنه قد قضى على الإنسان بأن يكون حراً». لقد حكم على دائماً أن أوجد فيما وراء ماهيتي، بل فيما وراء دوافع فعلي وبواعثه: فأنا موجود قد قضى عليه بالحرية. ومعنى هذا أنه ليس في الإمكان أن نجد للحرية حدوداً أخرى غير وجودها ذاته، أو بعبارة أخرى: نحن لسنا أحراراً في أن نتخلى عن حريتنا^(١). ولكن أليس في القول بأنه قد قضى علينا بالحرية ما يشعر بأن الحرية شر لا بد منه؟ الواقع أن كل قضاء يفرض على الإنسان فرضاً لا بد أن يكون منطوقاً على ضرب من العقاب بمقتضاه يفقد الإنسان شيئاً (كالشرف أو المال أو السمعة... الخ). فالقول بأن الحرية حكم قد صدر على الإنسان يجعل من الحرية نقمة أكيدة أو شراً لا مفر منه، ولا شك أن مثل هذه النظرة تتفق مع مذهب سارتر في الحرية، لأن الحرية عنده (مثلها كمثل الشعور نفسه) مظهر من مظاهر نقص الوجود الإنساني^(٢). فالحرية التي ينسبها سارتر إلى الإنسان ليست مظهراً من مظاهر خصب الوجود الإنساني أو امتلائه، بل هي تعبر عما في ذلك الوجود للتناهي من نقص وضعف وخواء. ولعل هذا هو السبب في أن سارتر يربط ربطاً وثيقاً بين الحرية والعدم، باعتبار أن الحرية هي ذلك «اللاوجود» الذي يفصل الإنسان دائماً عن ماهيته. وهكذا تصبح الحرية مجرد قدر يرين على الإنسان، أو مجرد عبودية يرزح للراء تحت إسارها بدلاً من أن تكون كسباً حقيقياً ومظهراً

(١) Jean—Paul Sartre. «L'Être et le Néant», p. 515.

(٢) cf. Gabriel Marcel : «L'Existence et la Liberté Humaine»

chez Jean—Paul Sartre; article dans ; «Les Grands Appels de l'Homme Contemporain», Temps Présent, 1946 ; p. 155,

قويًا من مظاهر عظمة الوجود الإنساني^(١). ومعنى هذا بمباراة أخرى أنه إذا لم يكن في استطاعة المرء أن يتخلص من حريته ، فذلك لأن مصيره يقضى بذلك ، كأن الانسان مجرد عهد لحريته . ولكن كيف يمكن أن تكون الحرية نفسها وليدة ضرورة لا يحبس عنها ولا سبيل إلى الخلاص من أسرها ؟ ألسنا هنا بازاء إشكال مخرج قد لا يكون من السهل أن نجد له حلا ؟

هنا يقول بعض النقاد إن نظرية سارتر في الحرية المطلقة ، إذا صيغت على شكل قضية منطقية ، لابد أن تقضى إلى تناقض . فنحن هنا بازاء تناقض شبيه بما تنطوى عليه قضية الكذاب الذى يقرر أنه كاذب . والواقع أن في استطاعتنا أن نتساءل : هل يكون أعلى ضرب من ضروب الحرية هو ذلك الذى فيه يكون للمرء حرا في كل شيء ، اللهم إلا في أن يتخلى عن حريته ، أم هو ذلك الذى فيه يكون المرء حرا في كل شيء حتى في أن يتخلى عن حريته ؟ الظاهر (على الرغم مما ذهب إليه سارتر) أن ليس ثمة سبب منطقي يبرر اختيار واحد من هذين الفرضين دون الآخر فان كلا منهما لا يتعارض مع تعريف سارتر للحرية بأنها ليست محدودة بشيء (اللهم إلا بذاتها فقط) ، ولكننا سنرى في كلتا الحالتين أن هذه الحرية المطلقة لا تلبث أن نفرزها نفسها ذلك السم القتال الذى سرعان ما يقضى عليها . وهكذا نجد أن هذه الحرية الخالصة التى تحمى نفسها بنفسها سرعان ما تحمى نفسها فى أعماق الهاوية كما لو أن علة غريبة هى التى تسببت فى الخد منها والقضاء عليها . ولنبدأ بالفرض الذى ذهب إليه سارتر فنقول إننا هنا بازاء حد فعال مستمر ، مادام سارتر نفسه يعترف بأن ثمة اختيارا قد حيل بينى وبينه إلى الأبد . وأما فى حالة الفرض الثانى ، فقد نتوهم أننا بازاء حد عارض فقط ، لأنه وإن كان فى استطاعتى أن أتنازل عن حريتى ، إلا أننى لا أتنازل عنها فعلا ، بل أنا أختار فى كل لحظة أن

G. Marcel : «Homo Viator», Aubier, 1944., pp, 243-244. (١)

أكون حراً ، على الرغم من أنني أسير باستمرار على حافة تلك الهاوية السحيقة التي أستطيع أن أنزلق إليها لو تخليت عن حريتي . ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي قد قضى عليها دائماً بالألا تمارس ذاتها ؟ الحق أنه إذا كنت حراً فعلاً في أن أتنازل عن حريتي ، فلا بد أن تكون ثمرة حالة واحدة على الأقل يمكنني فيها أن أمارس تلك الحرية فعلاً . وإذن فإن الحرية محدودة في كلتا الحالتين (اعني في الفرضين الأول والثاني معاً) ، لأنه بمجرد ما تنحدر الحرية إلى هاوية الضرورة ، فلن تكون لها رجعة . وبينما يقول الفرض الأول بأن ثمرة اختيار واحد قد خيل بيني وبينه (وهو أن أختار التخلي عن حريتي) نجد في الفرض الثاني أنه لو أمكن هذا الاختيار ، فستصبح كل « الاختيارات » ممنوعة أو مستحيلة ^(١) . ومهما يكن من شيء ، فإن القول بأن الإنسان حر بالطبيعة إنما يعني أن الوجود الإنساني مندرج تحت مملكة الماهيات ، مادام الإنسان حراً بالضرورة . وإذا لم يكن في استطاعة المرء أن يتهرب من حريته ، فلا بد أن يكون مرجع ذلك إلى أنه الحرية قضاء ومصير . وهكذا نرى أن الحرية التي ينادى بها سارتر ستكون في النهاية ضرباً من القدر (أو المصير) ، أعني أنها صورة من صور الضرورة ^(٢) .

والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى تلك الحرية التي ينادى بها سارتر لوجدنا أنها تنبثق كواقعة محضة ، بحيث أنها لا تكاد تفترق عن مجرد تقريرنا للوجود . فنحن هنا بازاء طبيعة عمياء أو قدرة خالصة أو قوة مجردة ، بحيث أن تلك الحرية نفسها لتثير في الذهن فكرة الحتمية أو الضرورة . وربما كان من

Aimé Patri : Remarques sur une nouvelle doctrine de la (١)
liberté : article dans "Deucalion", No. 1, 1946, p. 79

cf. Lucaks : "Existentialisme, ou Marxisme" Nagel- (٢)
Paris, p. 106,

حقنا أن نتساءل عما يميز فعلا مثل هذه الحرية عن سورة الحياة المتعسفة أو عن إرادة القوة نفسها — حقا إن سارتر يجعل من الحرية خلقاً للذات بالذات ، ولكنه سرعان ما ينزلق إلى الذاتية المحضة فيجعل من الحرية تأكيداً مطلقاً للذات ، وكأن مجرد وجود الحرية يستتبع بالضرورة أن تكون تلك الحرية شاملة لا يحدها حد . ولكن الحرية التي لا تعبر عن أية طبيعة سابقة عليها ، ولا تنطوي على أية استجابة لنداء خارجي صادر إليها ، لن تكون حرية على الإطلاق . نحننا يقول سارتر إن الحرية تبدع بواعثها وطاقتها وفيهها والعالم الذي تعيش فيه ، دون أدنى سند خارجي ، أو دون حاجة إلى أي عون من قبل الآخرين ، فلا شك أنه إنما يصف حرية خيالية هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى أي شيء آخر . حقا إن فكرة « الطبيعة » (التي يرفضها سارتر) فكرة غامضة ينبغي أن تعمل على إزالة ما فيها من لبس ، ولكنها فكرة هامة تظهرنا على أن الوجود ليس مجرد انبثاق *jaillissement* (أو ظهور أو ولى *Ursprung* كما يقول الألمان) بل هو أيضا « شيء معطى » *donné* له كشافته ومحمكه وثقله . فأنا لست فقط ما أخلق من نفسي ، والعالم ليس فقط ما أريده على أن يكون ، بل إنني قد أعطيتُ لنفسي بوجه من الوجوه ، والعالم سابق عليّ بمعنى ما من المعاني . وإذن فإن حريتي ليست قوة خارقة أو معجزة لا تخضع لأي قانون ، بل هي قدرة محدودة تؤثر فيها قوى بعضها مصدره ذاتي نفسها ، وبعضها مصدره وجودي الخاص الذي يحد من دائرة نشاطها ، وبعضها مبعثه العالم الخارجي الذي تعيش فيه ، وبعضها مرجعه إلى الضرورات التي ترين عليها والقيم التي تجتذبها أو تدفعها إلى العمل . ومعنى هذا أن للحرية ثقلًا كبيرًا يجعل من جاذبيتها جاذبية شاملة بكل معنى الكلمة ، ولولا ذلك لاستحالت تلك الحرية إلى ظل من الظلال ، أو فكرة مجردة لا قوام لها ، أو حلم عريض لا أساس له ^(١) .

cf. E. Mounier: "Le Personnalisme", P.U.F, 1950, p.75. (١)

ومن جهة أخرى فإن سارتر (على العكس من كير كجارد الذي يضع الإنسان دائماً أمام الله) لا يضع الإنسان بإزاء أى شيء من الأشياء حتى ولا بإزاء ضميره كما فعل أنصار مذهب الأحرار «libéralisme». فالإنسان الذي يصوره لنا سارتر ليس مجرد «ذاتية محضة» لحسب، وإنما هو (على حد تعبير مونييه) ذاتية متبخرة: «subjectivité volatisée»^(١). ولكن الواقع أننا نصطدم في تجربتنا اليومية، بموضوعات تتعلق بها، ووقائع تتأثر بها، وموجودات تقع تحت تأثيرها، فليست حريتنا مجرد «خلق من العدم»، وإنما هي إبداع يشترك فيه معنا الآخرون والعالم نفسه. ومعنى هذا أنني كثيراً ما أكون من حريتي بمنزلة الشاهد لا الفاعل، كما أنني كثيراً ما أجد نفسي بإزائها في موقف المستثمر لا المالك. وعلى ذلك فإن الحرية ليست مجرد قدرة على الخلق والإنتاج لحسب، وإنما هي أيضاً قدرة على التعديل والتحويل. وآية ذلك أننا لا نكف مطلقاً عن استعمال حريتنا في التعديل من تلك الضرورات الخارجية التي يقدمها لنا العالم. فالحرية الحقيقية التي يتمتع بها الأشخاص في هذا العالم هي حرية إنسانية محدودة تلتقي في غمرة الحياة بموجودات تزين عليها وشخصيات قد تصطدم بها، فهي حرية مجاهدة تبحر في عالم قوامه التصارع والجهد والتواصل المستمر. حقاً إن سارتر يحاول أن يخرج الحرية من دائرة الفردية الخالصة بأن يجعل من القلق شعوراً بخطورة الاختيار الذي سنحقيقه أمام أنفسنا وأمام الآخرين معاً، ولكنه ينسب إلى الحرية طابعاً ذاتياً خطيراً يمتنع معه كل تواصل حقيقي فيما بين الدوات، مادام العالم سيصبح عبارة عن مجموعة حريات منفصلة متعارضة. ولكن معنى الحرية لا ينبثق في عقولنا إلا في اللحظة التي نفهم فيها معنى حرية الآخرين. «فأنا لا أكون حراً بمعنى الكلمة» (كما قال بحق باكوفين : Bakounine) إلا إذا

cf. E. Mounier "Introduction aux Existentialismes", (١)

De Noël, Paris, 1947, p. 126.

كانت كل الموجودات الانسانية المحيطة بي - - رجالا ونساء - حرة هي الأخرى ... أجل ، فإني لا أصبح حراً إلا بحرية الآخرين .^(١) وإذن فإن مذهب سارتر في الحرية يقضى على كل تضافر فيما بين الحريات ، لأنه لا يتصور الحرية إلا في نطاق الذاتية المحضة ، كما أنه يذهب إلى أنه من المستحيل لأية حرية في العالم أن تتحد مع غيرها من الحريات ، اللهم إلا أن يكون ذلك باستبعاد تلك الحرية أو بالخضوع لها . وهكذا نرى أن الحرية السارترية قد تأصلت فيها جذور الضرورة لدرجة أنها لا يمكن أن تحقق أى تواصل communication مع الآخرين إلا عن طريق تلك الضرورة نفسها . فنحن هنا بإزاء حرية ليس من شأنها على الإطلاق أن تحرر من تدنونه ، بل كل ما تستطيع فعله أن تنتزعه من سباته ، وأن تعصف به في ثنايا دوامتها التي لا تقاوم . ولكننا سنرى فيما بعد أن الحرية الحقيقية (حرية الشخص الإنساني الذي يعيش مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين) من شأنها دائماً أن تشيع الحرية فيما حولها ، فهي تخلق في نفوس الآخرين روح الحرية ، وهي الأصل في تلك الروح الإنسانية التي تسرى بين الأشخاص في سهولة ويسر^(٢) .

٤٢ - أما إذا نظرنا إلى مذهب سارتر في المسؤولية ، فنرى أنه يخلع على المسؤولية معنى واسعاً جداً لدرجة أنه يجعل الإنسان مسؤولاً عن نفسه وعن الإنسانية بأسرها ، بل عن العالم بأكمله . حقاً إن سارتر يفهم المسؤولية على أنها عبارة عن شعور المرء بأنه الفاعل الذي تسبب في حدوث شيء ما أو حدث ما ، ولكنه سرعان ما يوسع من معنى تلك المسؤولية فيقول إنها عبارة عن شعوري بأنني الفاعل الحقيقي الوحيد لكل ما يقع لي من أحداث - . فليس في حياتي عوارض أو ظروف خاصة ، وليس ثمة شيء غريب عني يمكن أن

cité par E. Mounier : « Le Personnalisme » p. 76. (١)

cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », pp. 76-77 (٢)

يتسبب فيما أشعر به أو فيما أحياء ، بل كل ما يحدث لى فهو مطبوع بطابعى ، موسوم باسمى ، وأنا وحدى المسئول عنه . فالحرية التى ينادى بها سارتر تستتبع بالضرورة أن تكون مسئولية الإنسان شاملة ، بحيث أن الإنسان ليحمل فوق كتفيه عبء العالم بأسره ^(١) . « إن مسئوليتنا فى الواقع لى أعظم بكثير مما قد تتوهم لأول وهلة ، فإنها لا تلزمنا نحن فقط ، بل تلزم الإنسانية بأسرها . فلو أنى كنت حاملاً مثلاً ، ثم آثرت أن أنضم إلى نقابة مسيحية ، بدلاً من أن أصبح شيوعياً ، فإننى بالضم إلى هذا أعلن على الملأ أن روح التسليم (أى الرضى بقضاء الله والالتقاء لتدبيره) هى فى واقع الأمر خير حل لمشكلة الإنسان ، وأن مملكة الإنسان ليست أرضية . ومعنى هذا أنى باختياري هذا لا ألزم نفسى فقط ، بل أريد أن يكون الاستسلام رائد الجميع ، ومن ثم فإن مسلكى يلزم الإنسانية بأسرها . . . وإذن فإننى مسئول أمام نفسى وأمام الآخرين ، وأنا أخلق صورة خاصة للإنسان أتغيرها لنفسى ، وإذا أختار نفسى فإننى أختار الإنسان ^(٢) » .

ولكن على أى أساس تستند تلك المسئولية الإنسانية الشاملة ؟ إن سارتر يجعل الإنسان مسئولاً عن نفسه ، ومسئولته عن نفسه تقوم أولاً وأخيراً على حريته فى اختيار ذاته . ولكن هذا الاختيار الأصلى الذى يقوم عليه كل نشاطنا الشعورى هو نفسه مجرد فرض ليس له ما يبرره . ذلك لأنه إذا كان هذا الاختيار سابقاً على كل تفكير أو تأمل عقلى فلن يكون ثمة سبيل للملاحظة أو التحقق من وجوده ، فافتراض وجوده قائم على غير ما أساس . بيد أن سارتر قد يمتزج على هذه الملاحظة بقوله إننا حقاً لا يمكن

(١) Jean-Paul Sartre «L'Être et le Néant» p 639

(٢) Jean-Paul Sartre : «L'Existentialisme est un Humani-

أن نتحقق من وجود ذلك الاختيار الأصلي ، ولكن لدينا عنه شعوراً غير مباشر ، لأن القلق والمسئولية يعبران عن شعورنا بالاختيار . ومعنى هذا أن سارتر يريد أن يقيم دليل الحرية على الشعور بالمسئولية (كما فعل كثير من الفلاسفة من قبل) ؛ ولكن هذه الحجة لا تجدى نفعاً إلا إذا افترضنا أن الشعور بالمسئولية ينطوى هو نفسه على شعور ضمني بالحرية ، وهذا الافتراض لا نكاد نجد له أثراً في ثنايا مذهب سارتر . والواقع أن المسئولية التي ينادى بها صاحب كتاب « الوجود والعدم » تعدو كل ما استطاع الإنسان أن يختاره بمحض حريته ، فهي كما رأينا تمتد حتى إلى الأحداث الخارجية التي لم تكن له عليها يدان . ولكن هل يعتقد سارتر حقاً أنه مسئول عن غزو بولنده واحتلال فرنسا وتدمير ستالينجراد ؟ هذا ما لن يعدم له سارتر جواباً إذ سيكون رده علينا أن موقفه بإزاء تلك الأحداث كان وليد اختياره ، فهو بتحقيقه لبعض الأفعال الحرة في ذلك العالم المضطرب بنار الحرب ، قد تحمل مسئولية كل ما كان يقع من أحداث في ذلك العالم . وهكذا نرى أن مجرد تحسر سارتر على الحالة التي آلت إليها فرنسا عام ١٩٤٠ دليل على حريته ، لأن موقفه بإزاء تلك الحالة شاهد بوجوده وناطق بحريته . وتبعاً لهذا للنطق فإن في استطاعة أي فرنسي أن يقول : « لقد حاصرت فترة الاستسلام الحربى عام ١٩٤٠ فأنا إذن قد اخترتها وارفضيتها . إن طبيعتي لم تكن لتقتضى بالضرورة أن أعرف حار الاحتلال الألمانى ، فأنا إذن قد أردت ذلك الاحتلال وما ترتب عليه من عار ، وأنا مسئول عنهما » وهلم جرا ... وهكذا نرى أن المسئولية التي تتصورها الوجودية السارترية تختلف كل الاختلاف عما اصطلم الناس على فهمه بالمسئولية . فليس ثمة مسئولية (في نظر الناس) إلا حينما يكون علينا أن نعطى حساباً عن شيء ما أمام شخص ما ، وهذا الشخص هو الذى يصدر الحكم ويوقع الجزاء ، يستوى في ذلك أن يكون هو الله أو المجتمع أو الذات المثالية نفسها باعتبارها القاضى الذى يحكم على الذات الواقعة أو التجريبية . وأما عند سارتر فليس من أثر لسلك هذا ، لأننا بإزاء مذهب

وجودى يطرح كل المسلمات العقلية التى تفسر بمقتضاها مذاهب الماهية شعورنا بالمسئولية . فنحن بإزاء مسئولية لا معقولة تقوم على أساس تجربة باطنية يعبر عنها سارتر بقوله : « إن المرء لا يفعل ما يريد ولكنه مع ذلك مسئول عما هو : ذلكم هو الواقع »^(١) . ومعنى هذا أننا هنا بصدد واقعة محضة لا تقبل تفسيراً ولا تأويلاً ، بحيث أن المسئولية السارترية لا بد أن تبدو فى نهاية الأمر (مثلها كمثل أى شيء آخر) مجرد واقعة لا معقولة .^(٢) absurde .

ومن جهة أخرى فإنه من العسير أن نفهم كيف تقع علينا « المسئولية الشاملة لوجودنا » (على حد تعبير سارتر) إذا كانت إرادتنا تتبع بالضرورة ما نحن عليه بالفعل . بعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مذهب سارتر فى الحرية لا يبين لنا بوضوح على أى أساس تستند تلك المسئولية الشاملة التى بمقتضاها ينبغى أن نقدم حساباً عن سائر أفعالنا ، بل عن وجودنا نفسه ، بحيث نكون مسئولين فى النهاية عن « ما هيئتنا » الأخيرة . والواقع أن سارتر حينما يتحدث عن « مشروعنا » projet الأسمى ، أعنى عن ذلك الأسلوب الأول من أساليب الحياة الذى تنبثق منه سائر أفعالنا ، فإنه يتحدث عن « صورة » لا يمكن أن أكون مسئولاً عنها ، لأنها أقرب ما تكون إلى مركب غامض لا شعورى أجد نفسى بإزائه ، كما يجد المرء نفسه « موجوداً » فى هذا العالم بدون إرادته . حقا إن سارتر يزعم أن هذا المركب الغامض نفسه هو وليد اختياري ، ولكن كيف السبيل إلى فهم ذلك الاختيار الأسمى الذى يبدأ من لا شيء ، فى حين أن ثمة « معطيات » لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه ؟

J. P. Sartre : Présentation, dans “Temps Modernes”, (١)
1 er Oct. 1945.

cf. P. Foulquié : “Existentialisme”, 1949, pp. 67—69. (٢)

وفضلاً عن ذلك ، فكيف يكون الإنسان مسئولاً عن وجوده ، إن لم تكن « ذاتيته » خاضعة لسيطرته ؟ إن سارتر نفسه ليسلم بأن المرء لا يفعل ما يريد ، ولكنه مع ذلك لا يتردد في تقرير مسئوليته ، فإذا عسى أن يكون معنى تلك المسئولية التي بمقتضاها يقدم المرء حساباً عما هو ، لا عما يفعل ؟ بل ماذا عسى أن تكون تلك الأفعال ، إذا كانت مجرد أفعال طابرة عارضة ، تنبعث في شبه تلقائية حرة من اختيارنا الأصلي ، دون أن تكون وليدة أى تدبر عقلى أو أية روية إرادية ؟ ألسنا هنا بإزاء مسئولية فامضة تتولد عن حرية مظلمة لا تكاد تعرف نور العقل ؟ الواقع أن المسئولية لا تقوم إلا حيث يكون للمرء « رب أفعاله » ، وأما عند سارتر فإننا بإزاء تلقائية عبياء لا تسمح لنا بأن نقرر أن الإنسان السارترى مسئولٌ فعلاً عن أعماله . ولهذا فإن فكرة سارتر عن « المسئولية » لا تكاد تنطوى على أى مفهوم عقلى واضح^(١) .

٤٣ — كل هذه للملاحظات (وبعضها ينطوى على أوجه نقد خطيرة) اقتادت فيلسوفاً وجودياً آخر قد لا يقل أهمية عن سارتر نفسه ، ألا وهو الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميرلوبوتى ، إلى أن يعدل من مذهب سارتر في الحرية ، حتى يتلافى أوجه النقص التى تنطوى عليها نظرية سارتر في الحرية المطلقة . والفكرة الأساسية التى يقوم عليها مذهب ميرلوبوتى هى أن الحرية التى تظل حرة بالضرورة لا تفتقر بحال عن الجبرية نفسها . فبينما يقول سارتر إن الإنسان إما أن يكون حراً حرية مطلقة وإما أن يكون شيئاً فى ذاته كل أفعاله مجبورة محددة ، نرى ميرلوبوتى يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شيء تنبثق منه وتظهر ابتداءً منه . فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة

cf. Luc J. Lefèvre : „L'Existentialiste est-il un philosophe ? „, Alsatia, Paris, 1946, pp. 29-31.

(١)

ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدءاً لا معقولا ليس له أدنى معنى . ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية ، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام أو « التعاقد » engagement في هذه الحالة . ذلك لأن الحرية للطرفة لن تكون في حاجة مطلقاً إلى أن تتحقق ، مادامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلية ستحل عليها وهي حرة كما كانت في الماضي تماماً . فالحرية المطلقة لا تفهم بالزام الحاضر وإلحاح المستقبل ، لأنها قوة خالصة لا تفهم بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل . بيد أن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة « الالتزام » (أو التعاقد) لأن التصميم الذي نحققه في الحاضر لا بد أن يندرج في المستقبل ، محققاً في الوقت نفسه شيئاً يظل محفوظاً ، فإذا ما جاءت اللحظة القادمة استنفادت مما سبقها من لحظات ، لأن هذه تجتذب تلك ، دون أن تكون ملزمة لها إلزاماً ... إن سارتر يجعل من الحرية حرية فعل أو فعل ، ولكنه ينسى أن ما نحققه تلك الحرية في اللحظة الواحدة ينبغي ألا تأتي حرية جديدة فتقضى عليه في اللحظة التالية . ومعنى هذا أنه لا ينبغي أن تكون كل لحظة (على حدة) عالمًا مغلقاً في ذاته ، بل ينبغي أن تكون اللحظة الواحدة « ممتدة » لغيرها من اللحظات ، بحيث يتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل للشروع فيه شيء محصل (un acquis) يكون بمثابة اتجاه تتخذه ونعمل على مواصلة جهودنا على هديه . وهذا ما يعبر عنه ميرلوبونتي بقوله إنه من الواجب أن يكون للذهن انحناء « pente » يسمح للحرية بأن تتابع سلسلة أفعالها وفقاً للمهد الذي أخذته على نفسها^(١) .

وأما فيما يتعلق بفكرة سارتر من « الاختيار » فإن ميرلوبونتي يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد أن يستند إلى التزام سابق engagement

M. Merleau-Ponty: « Phénoménologie de la Perception, » (١)

Gallimard, Paris, 1945 p. 500

préalable ، لأن القول باختيار أصلى أو أولى ينطوى على تناقض . والواقع أن الحرية تقتضى دائماً وجود « مجال » champ ، أعنى أنها تستلزم أن يكون ثمة شئ يفصلها عن غاياتها، بحيث يكون فى وسعها أن تعمل على تحقيق ممكناتها بالتغلب على ما يفصلها عن تلك الممكنات من عقبات . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا توجد إلا فى « مواقف » situations أو ظروف ؛ وهذه المواقف ليست مجرد حدود خسب ، وإنما هى الشروط التى تعين تلك الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها . حقاً إن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأمره ، ولأسلوبنا العام فى التصرف بإزاء العالم ، ولكن هذا الاختيار يفترض دائماً شيئاً محصلاً سابقاً عليه ، تعمل الحرية على التعديل منه والتصرف فيه . فالحرية الواقعية الفعالة إنما هى تلك التى تنحصر فى تحقيق ضرب من « التبادل » échange بيننا وبين العالم ، ما دامت حريتنا لا تقوم إلا إذا كان ثمة « مجال » . ولئن كان ميرلوبوتى يسلم مع سارتر بأن معنى أى شئ وقيمة أى شئ لا يقومان إلا بى ولى ، إلا أنه يأتى أن يخلع على تلك العبارة معنى كئيباً يترتب عليه ألا يحدد الشعور فى الأشياء إلا ما سبق له أن وضع فيها من معان . فالنظرية التى يأخذ بها ميرلوبوتى فى هذا الصدد تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية للثنائية ، لأن الذهن يخضع دائماً لحركة مركزية وحركة طاردة ، مما يجعل « للمعنى » وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن نحو العالم واتجاه العالم نحو الذهن . حقاً إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة لا يمكن عبورها ، فإن هذه الصفة التى نخضعها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى بمقتضاه نقرر استحالة عبورها . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حريتنا هى التى تكشف عن وجود العقبات ، بحيث أن هذه العقبات لا يمكن أن تعد حدوداً بقدر ما هى من خلق تلك الحرية نفسها . ولكن حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى (أى عن تلك المحاولة الفعلية التى بمقتضاها تتحقق من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة) فإن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا فى هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تحدد موقف العالم بإزاءنا . فالإنسان ليس

في حاجة إلى أن يحاول فعلا تسلق جبل من الجبال حتى يتحقق من أنه شاخ ، وهو ليس في حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار ما من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب ، وإنما تنطوي بنيته الوجودية *structure existentielle* نفسها (أعني جسمه من حيث هو واقعة غفل) على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أي مشروع صريح أو أي مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هي التي تحدد موقعه من « العالم الطبيعي » ومعنى وجوده الجسمي المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبوتي لا يسلم بوجود « عوائق في ذاتها » إلا أنه يأبى أن يتصور الذات التي تجمل من الموائق عوائق ، ذاتا « لا طالية » *acosmique* « (أعني ذاتا مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذي تحيا فيه) . وهنا يظهر تأثير ميرلوبوتي بنظرية الجسطات ، لأنه يقول بوجود « صور خاصة » تنتظم بشكل معين أمام سائر الدوات الانسانية فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعا لذلك فلا يسلم بوجود « نظام كوني » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقويمات الذاتية ، وهذا النظام هو الذي يحدد لكل موضوع مكانه الخاص في نطاق الوجود الانساني العام . وهكذا ينتهي ميرلوبوتي إلى القول بأن الحرية الانسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعاني » التي يقدمها لنا العالم نفسه ، كأن نمة « أحكاما ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود الإنساني نفسه^(١) .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مركب مخلق ، وإنما هو (على العكس من ذلك) معنى يقدم نفسه لنا ويحاول أن يفرض نفسه علينا . ولو كان الأمر على خلاف ذلك ، لما كان لدينا أدنى شعور بالتكليف مع

cf. A. De Waelhens : „ Une Philosophie de l' Ambiguïté : (١)
L' Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty , Louvain, 1951,
 pp. 317-319.

الأشياء والاندماج في « صميم » الكون ، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصراً على تصور الكون وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم . ولكننا نشعر فعلاً بأننا على ارتباط وثيق مع العالم ، ونحس بأننا مندمجون مع ما في هذا العالم من أشياء . فذاتنا إذ ذاك ذات طابع كوني سابق على كل شعور شخصي ، وهذا الطابع يتمثل بوضوح في حقيقتنا الجسمية التي تتجه نحو الأشياء فتبها صورة الأشياء وتستخرج منها ما للأشياء من معنى . وليس في استطاعتنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص اللهم إلا ابتداء من ذلك للمعنى الأصلي للتضمن فيها ، لأن هذا للمعنى الأول وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضنى على الأشياء بمقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية معنى جديداً يكون مبعثه اختيارنا الذاتى .

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد أن يقوم على أساس معطيات سابقة أو مواقف معطاة . وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف (أو الظروف) تتعارض مع القول بالحرية ، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلاً مستمراً وتداخلاً متصلاً بين الذات التي تتصرف وبين المواقف — أو الظروف — التي تجد نفسها بإزائها ، بحيث أنه قد يستحيل أحياناً أن نحدد نصيب الظروف ونصيب الحرية في كل فعل من الأفعال . فإذا نظرنا إلى مشكلة الحرية في صلتها بالماضى ، على ضوء هذه الفكرة ، وجدنا أنه قد يكون في وسع المرء أن يهرب من ماضيه في أية لحظة من اللحظات ، ولكن ليس في وسعه أن يهرب من ذلك للماضى تماماً في كل لحظة من اللحظات . ذلك لأن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماضٍ له ثقله الذي يرين به علينا ، بحيث يدفع بنا في اتجاه معين ، محاولاً أن يحملنا على أن نعرف بقيمة . وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك للماضى ، فإن هذا الانتصار لا بد أن يجيء ثمرة لمجاهدة وصراع . وعلى كل حال فإن مشكلة الحرية إنما تتمثل في هذه الحقيقة الهامة التي لا سبيل إلى إنكارها ، ألا وهي

أنا لسنا حاملين ذوى قدرة مطلقة ، ولكننا أيضا لسنا مجرد عجالات صغيرة في جهاز آلى كبير^(١) .

حقا إن حريتي قد نستطيع أن نحول مجرى حياتي عن اتجاهه التلقائي ، ولكن مثل هذا التغيير لا بد أن يتم على صورة سلسلة من الانحناءات الصغيرة ، لا على صورة تحويل مفاجيء أو خلق مطلق . فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة ، بل هي دائما أبدا « حرية مجاهدة » : « liberté militante » ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائما في « موقف » اجتماعي معين ، ولكن حتى لو استطاع الانسان بفكره وإرادته أن يمارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره ، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التي يريد ها . وهكذا فإن الرجل البورجوازي الذي ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا حاملا ، لأنه لن يستطيع في يوم وليلة أن يتخلى عن موقفه السابق ، أو أن يقضى في نفسه نهائيا على أرجاع الطبقة التي كان ينتسب إليها . حقاً إنني أنا الذي أدخل على حياتي معناها ومستقبلها ، ولكن هذا لا يعني بحال أن هذا المعنى وذلك للمستقبل هما مجرد مفهومين متصورين ، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضري وماضي^٢ وبصفة خاصة من طريقتي في الجمع بين هذا الحاضر وذلك للماضي في وحدة حية . وقد أستطيع أن أجعل من نفسي رجل ثورة ، على الرغم من تاريخي للماضي ، بل دون أدنى باعث يبرر في حياتي مثل هذا التحول ، ولكن فعلى الحر في هذه الحالة لن يعبر إلا عن أسلوب في الحياة وطريقتي في التصرف بإزاء

M. Merleau-Ponty : «Phénoménologie de la Perception» (١)

p. 219. (cf. A. De Waelhens : Une Philosophie de l' Ambiguïté.

p. 321.)

العالم الطبيعي والاجتماعي : لأن ثورتى ستجىء على نمط ذلك للموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه كرجل مفكر .

ويعضى ميرلوبوتى إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن القول بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا ككائنات تحيا فى التاريخ . ذلك لأنه لو كانت حريتنا مطلقة ، ولو كنا شعوراً محضاً خالصاً ، لما كان للتاريخ أى اتجاه أو أى معنى بالقياس إلينا ، إذ سيكون من الممكن عندئذ فى أية لحظة أن يخرج أى شئ من أى شئ آخر . وتبعاً لذلك فإنه لن يكون من المستحيل أن ينقلب الطاغية إلى داعية من دعاة الحرية ، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده . هذا إلى أن التاريخ نفسه لن يعضى فى أى اتجاه ، ولن يكون فى الوسع التمييز بين السياسى الحقيقى والرجل الأفاق . ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئياً واتجاهاً ضمنياً هو عبارة عن تلك الخطوة الواقعية التى يتخذها للمستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك ، فيما قبل كل تصميم فردى^(١) . حقا إن ميرلوبوتى يسلم بأننا نحن الذين نخلع على التاريخ معناه ، ولكنه يضيف أن التاريخ نفسه هو الذى يعرض علينا ذلك المعنى ، أو هو الذى يقترحه .

وصفوة القول أن الحرية التى ينادى بها ميرلوبوتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شئ ، بل هى تندمج فى موقف أصلى تتقبله وتنداخل معه ، فهى لا تمارس نشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف . وإذن فإن الحرية لا تظل دائماً بمفردها ، بل هى تستند إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال للطلق (كما زعم سارتر) بل هى تتحدد باندماجها فى الأشياء . فالحرية هى تلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ،

Ibid., p. 513. (١)

أوهى بالأحرى حوار متصل واتصال مستمر مع الأشياء ومع الآخرين .
نعم إن العالم مكون من ذى قبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث
يتمنع كل فعل . ولأن كنانا نحن من جهتنا محدودين بعنشتنا وأصل وجودنا ،
إلا أن أمامنا أفقا مفتوحا تتمثل فيه لا نهائية الإمكانيات . وهكذا نرى أنه
ليس نعمة جبرية مطلقة وليس نعمة اختيار مطلق ؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون
شيئا ، كما أنه لا يمكن أيضا أن يكون شعورا محضا ^(١) .

الفصل التاسع

بين الحرية والتحرر

٤٤ — رأينا في الفصل السابق أن الحرية ليست حالة أو واقعة ، وإنما هي فعل أو عملية opération قد تكون كلمة « تحرر » libération أصدق تعبير عنها . والواقع أن الحرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالروح ، وهي لهذا لا يمكن أن تكون مجرد حالة فالحرية لا تظهر إلا عند ما تريد ذاتها ، وإرادتها لذاتها إنما تعني إرادتها لقيمتها . وتبعاً لذلك فإن الحرية لا تكون حقيقية إلا حينما تعمل على اكتساب ذاتها والدفاع عن نفسها وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل لسن Le Senne حينما يقول إن الحرية لا تنفصل عن إرادة الحرية ^(١) . بل ربما كان في وسعنا أن نستخلص من مذهب فيلسوف مثالي كفيشته Fichte هذه الفكرة نفسها ، خصوصاً حينما يقول هذا الفيلسوف إن الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هي إنتاج تلقائي . فليست الحرية عند فيشته واقعة ، بل هي فعل ، بدليل أننا لا نجدها في ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن إنما نشعر بحريتنا في اللحظة التي نحقق فيها تلك الحرية وإذن فإن الحرية ليست شيئاً مكتسباً قد تم إعداده من ذي قبل ، أعني أنها ليست مجرد موضوع خارجي يحقق من ذي قبل ، بحيث يصبح أن نقول إن الحرية موجودة ، وإنما هي فاعلية تخلق ذاتها ، وتحقق نفسها ؛ ولهذا فإن فيشته يقول عنها إنها شيء ينبغي أن يكون . ومن هنا فإن الحرية التي ينادي بها فيشته لا تكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية ، أو عن فكرة

cf. R. Le Senne : «Traité de Morale Générale», P. U. F., (١)

1949, 3e éd., p. 27.

الذات الحقيقية . فنحن هنا بإزاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر لنفسها إلا عن طريق العقبات التي تخلفها لنفسها ، أو « اللا أنا » *le non-moi* التي تضعها أمام ذاتها . وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب لكي يجعل من الحرية في خاتمة المطاف المبدأ للطلق الأوحد . وهذا هو السبب في أن فلسفته للثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية .

يبد أننا لسنا في حاجة إلى أن نسلم بمثل هذا للذهب للثالي ، حتى نجعل من الحرية حقيقة روحية ترتبط في كيانها ارتباطاً وثيقاً بحياتنا الشخصية وقدورتنا على خلق ذواتنا . ولا نرانا في حاجة أيضاً إلى أن نذكر القارئ بما سبق لنا ذكره (في أكثر من موضع) من أن هذه الذات نفسها ليست واقعة ، وإنما هي كسب نسمى إليه وهدف نعمل على بلوغه . والواقع أن الحرية عملية لا تكاد تفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، فلا وجود للحرية إلا حينما توجد تلك السورة الروحية التي بمقتضاها يعمل للوجود الإنساني على خلق ذاته وتحقيق قيمته الخاصة . ولعل هذا هو ما عناء جبريل مارسل حينما قال إن الوجود ، والقيمة *la valeur* والحرية ، أمور مترتبة لا يمكن إنقاذها إلا معاً^(١) . فليست الحرية إذن مجرد ابتاق للتلقائية ، وإنما هي تعبير حي عن خلق الشخصية ، وتحقيق القيم الذاتية . فأنا لا أكون حراً حينما أكتفى بممارسة تلقائيتي ، بل إنني أصبح حراً بمعنى الكلمة حينما أحصل على توجيه تلك التلقائية في اتجاه « التحرر » الحقيقي . وهنا يتحمل الطابع الإنساني لهذه الحرية الشخصية ، فإننا هنا بإزاء حرية محدودة مشروطة ، وهذه الحرية مقيدة بموقفنا الواقعي وظروفنا الوجودية . وهكذا ينبغي أن نطرح تلك الحرية المطلقة التي نادى بها سارتر ، لكي نقول مع أصحاب المذهب الشخصي بأن

G. Marcel : «Aperçus sur la liberté», dans «La Nef», Juin (١)

1949, p. 73.

الحرية تنحصر في تقبل شروط وجودنا ، حتى نستند إليها في فعلنا . فليس كل شيء ممكنا ، أو ليس في الإمكان تحقيق أي شيء في أي وقت ، كما يزعم أنصار الحرية المطلقة ، وإنما يجب أن نعترف بأن للحرية حدوداً ؛ وهذه الحدود نفسها هي بمثابة القوى التي تستند إليها الحرية في نشاطها التحرري — وقد يكون في وسعنا أن نقول إن الحرية لا تتطور ولا تنمو (مثلها في ذلك كمثل الجسم نفسه) إلا بالعائق ، والاختيار ، والتضحية حقاً إن الإنسان كثيراً ما يؤثر التخلي عن حريته ، حتى يتمتع بالأمن والطمأنينة ، ولكن الحرية في صميمها جهاد دائم وصراع مستمر من أجل التحرر . فالحرية الإنسانية حرية مجاهدة militante (كما سبق لنا القول) لأنها فاعلية مستمرة ، ونشاط دائم ، وجهد لا ينقطع ^(١) .

والواقع أن الحرية لا يمكن أن تُفهم إلا على ضوء فهمنا للشخصية الإنسانية من حيث هي فعل واختيار . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل وذلك الاختيار لا يمكن أن يقوموا إلا على أساس طائفة من للعطيات السابقة التي تحاول الذات ابتداء منها أن تحقق ذاتها . فالحرية إذن شروط بيولوجية واقتصادية واجتماعية وسياسية يقوم عليها نشاط تلك الذات الإنسانية التي لا تألو جهداً في سبيل تحرير ذاتها من أسر الطبيعة . ولكن حينما تسعى الذات إلى القضاء على ما في عملية « تحقيق الذات » من جهد وألم ومشقة ، فإنها قد تسعى إلى الاندماج في منظمة جمعية تتكفل بصهر شخصيتها في بوتقة المجتمع . وعندئذ قد تتوهم الذات أنها قد تحررت فعلاً من قيود تلك الحياة الشخصية الضيقة ، ولكنها لن تلبث أن تجد نفسها أسيرة نظام اجتماعي لا بد أن تحتنق في نطاقه كل حرية وكل شخصية . والحق أن الحرية حمل ثقيل كثيراً ما ينوء به الإنسان لأن تحقيق الذات عملية ألجية شاقة ، ولهذا فإن المرء

cf. E. Mounier : «Le Personnalisme», P.U.F., 1950, p. 77. (١)

قد يؤثر أن يتخلى عن حريته حتى ينعم بحياة هادئة لا يتخللها ألم أو شقاء .
ولكننا كثيراً ما ننسى أنه ليس ثمة شخصية إلا حيث توجد الحرية ، لأن
تحقيق الشخصية إنما هو العمل على اكتساب تلك الحرية الباطنة التي يتحرر
الإنسان معها من كل القيود الخارجية ، ومن سائر الحدود الموضوعية .
فالإنسان الذي يحيا تحت سطوة الضرورة ويرزح تحت نير « القسر » لم يعرف
بعد معنى الحرية . والمبد الحقيقى إنما هو ذلك الذى لا يشعر بعبوديته ولا يرى
إساره - أما الإنسان الحر فهو ذلك الذى يعلم أن الشخصية لا تكسب
إلا بالصراع والمجاهدة ، وأن تحقيق الذات لا يتم إلا فى ألم ومشقة - وإن
مأساة الحياة الإنسانية لتتصغر أولاً وبالذات فى تلك « الحرية » التى كثيراً
ما يود للمرء لو تخلى عنها ، حتى يخلع عن وجوده ذلك الطابع الأليم الذى
لا يكاد ينفصل عنه . ولكن تحقيق الشخصية إنما يتم بهذا الصراع الإنسانى
العنيف الذى فيه ترفض الذات كل نفعية سهلة ، وكل سعى رخيص وراء
السعادة ، حتى تظهر بقسط أوفر من الحرية والكمال . وعند ما تصل الذات
إلى التحرر فعلا من كل عبودية (يستوى فى ذلك أن تكون عبودية الطبيعة،
أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الآلية ، أو الطبقات . الخ) فإنها عندئذ قد تستطيع
أن تعمل على نفسها ، وأن تصل بالتالى إلى درجة الاتصاف الروحى . ومعنى
هذا أن تحقيق الذات يستلزم العمل على التحرر ، والتحرر هو السبيل الأوحى
للوصول إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة وما الحرية فى النهاية سوى
تلك « الروح » التى تنبثق فى الإنسان حينما يصل إلى «التحرر» من قيود الطبيعة^(١) .

٣٥ - بيد أنه قد يكون من الخطأ أن تتوهم (كما فعل بعض أنصار
الحرية المطلقة) أن الحرية فى جوهرها انفصال عن الطبيعة واستقلال عن
الآخرين . حقا إن عملية التحرير (كما لاحظ لسن Le Senne) لا بد

cf. N. Berdiaeff : «Cinq Méditations sur l'Existence»

(١)

Aubier, 1936, pp. 204-5.

أن تمر بمرحلة الاستقلال الذاتي ، فإن هذه المرحلة الأولية التي فيها تؤكد الذات وجودها بإزاء سائر العوامل الخارجية التي تحد من نشاطها هي بدون شك من الأهمية بمكان ، ولكن من الخطأ أن نجعل من الحرية مجرد مرادف للاستقلال الذاتي^(١) . ومع ذلك فإن بعضاً من المفكرين — مثل فوييه Fouillée — قد ربطوا بين الحرية وفكرة « الاستقلال الخلقى » على اعتبار أن الحرية تنحصر في شعورنا بفعل فكرة الاستقلال الخلقى في نفوسنا ، وما يستتبع ذلك من حمل على تحقيق تلك الفكرة تدريجياً في حياتنا الشخصية . فالحرية بهذا المعنى ليست حقيقة واقعة أو صفة مبدولة أو هبة ممنوحة للشعور الإنساني ، وإنما هي بالأحرى مثل أعلى ينبغي العمل على بلوغه في تقدم مطرد . وهذا ما يعبر عنه فوييه بقوله : إن الحرية هي أكبر قسط ممكن من الاستقلال للإرادة ، حينما تحدد تلك الإرادة ذاتها ، بمقتضى ذلك الاستقلال ، بغية الوصول إلى غاية لديها عنها فكرة^(٢) . ومعنى هذا أن الحرية هي « العلية المعقولة للذات » ، لأن فكره الحرية تنطوي على الاعتقاد بأن ما سيحدث في المستقبل ليس محدداً أو معلولاً ضرورة ، دون أدنى تدخل من قبل فاعليتنا الخاصة أو عيلتنا الذاتية بما يحجب عنها من نشاط غائى . وهذا الاعتقاد أو هذه الفكرة (فى نظر فوييه) هي نفسها المقولة الأولى للفعل الإنسانى ، أعنى أنها الفكرة الموجهة لسائر أفعالنا (وعلى الأخص لأفعالنا الخلقية) وهي تتحقق فعلاً كلما اقتربنا تدريجياً من ذلك المثل الأعلى الذى نسعى إليه نتيجة لانعكاس تلك الفكرة على نفسها وتأملها لذاتها .

والحق أننا لو أنعمنا النظر فى حياتنا النفسية لنحققنا من أن إيماننا

cf. René Le Senne : «Obstacle et Valeur», Paris, Aubirer, (١)
1934. p. 208.

A. Fouillée : «Psychologie des Idées-forces», t. 11. p. 290-1. (٢)

بالحرية أهمية كبرى في زيادة حريتنا الفعلية . وآية ذلك أن فكرة الحرية حينما تتمثل على صورة رغبة قوية في الاستقلال الخلقى ، فإنها سرعان ما تدخل في حياتنا النفسية — من حيث أننا كائنات طاقلة — كعامل هام يندمج ضمن الأسباب المفسرة لتصميئاتنا الإرادية وأفعالنا الحرة . فلفكرة الحرية فعلها الحقيقي في كل تدبر عقلى أو كل تصميم خلقى ، لأنها كثيرا ماتغلب على سائر أفكارنا الأخرى ، فتعمل بذلك على غلبة الإرادة وانتصار الحرية . ومعنى هذا أن فكرة الحرية تمارس في حياتنا الخلقية دور الفعل المحرر *action libératrice* ، فتسمح لنا بأن نعارض شتى البواعث والدوافع بفكرتنا عن « الاستقلال الخلقى » ، مما يساعدنا على أن نحيل الجبرية القاسية إلى عليّة غائبة معقولة ، فنضع في مقابل القول بالقضاء والقدر ضرباً من الإيمان بالجبرية العلمية^(١) . وهكذا يحاول فوييه أن يوفق بين مذهب الجبرية ومذهب الحرية الأخلاقية ، أو بين القول بألّة الطبيعة والإيمان بالزعة الروحية ، بأن يجعل من « فكرة الحرية » أداة أو واسطة لتحقيق مثل هذا التوافق . وهنا يذهب فوييه إلى أن فكرة الحرية تنطوى دائماً على « حب الحرية » ، وهذا الحب نفسه لا يكاد ينفصل عن وجودنا ككائنات شاعرة طاقلة ؛ والواقع أن أنصار الجبر وأنصار الحرية سواء بسواء يملكون « فكرة الحرية » ، وهم يفهمون أن الحرية تعنى أكبر قسط ممكن من الاستقلال للذات الإنسانية العاقلة . ولكننا كثيراً ما ننسى أن العمل على تحقيق هذا الاستقلال إنما يتولد عن اختيار فكرة الحرية لذاتها في مجال التجربة . فالحرية ليست حقيقة معطاة أو واقعة مبدولة ؛ بقدر ما هي « فكرة تامة » أو فكرة ذات قوة مؤثرة *« idée-force »* . وعلى ذلك فإن الحرية لا تنصير حقيقة واقعة إلا إذا آمنّا بها . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحرية هي وليدة اعتقادنا بالحرية ،

ouillée : « La liberté et le Déterminisme » & Histoire (١)

de la Philosophie , p. 529.

جدليل أن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه حر يختلف في سلوكه عن الشخص الذي يعتقد في نفسه أنه مجبر^(١).

وعلى كل حال ، فإن من المؤكد أن الحرية (في المرحلة الأولى من مراحلها) لا بد أن تتمثل على صورة استقلال ذاتي ، لأن بداية الشعور بالحرية إنما تكون في اللحظة التي تجدد فيها الذات نفسها بإزاء عوائق تضطرها إلى الاستيقاظ من سباتها العميق في غمرة الطبيعة . ومعنى هذا أن سعى الذات للاستقلال عن الآخرين والانفصال عن العالم إنما هو المظهر الأول لشعورها بذاتها وإدراكها لحريتها . ولكن الذات حينما تشعر أنها قد تحررت من كل ضغط خارجي ، فإنها سرعان ما تنصب نفسها أمرة على كل شيء ، إذ يخيّل إليها أن حريتها تنحصر في تقريرها لذاتها وانفصالها عن غيرها . وهكذا لا تعود الذات تدرك من معاني الحرية سوى تحقيق أفعال فردية ، أصيلة ، ذات طابع شخصي . وهنا سرعان ما تتخذ الحرية صورة سلبية ، بل مظهراً عدواً ، كأن تقريرها لوجودها يستلزم حتماً أن تعارض وجود الآخرين ، أو كأن الأفعال الإنسانية لا تكون حرة إلا إذا جاءت محددة لموقفنا بإزاء الآخرين أو مؤكدة لكياننا ضد كيان الآخرين . بيد أن هذا المسلك نفسه سرعان ما يوقعنا في الشرك الذي نصبناه لأنفسنا ، إذ في اللحظة التي نتوغم فيها أننا قد أصبحنا متمتعين بحرية مطلقة ، تكون عواطف الآخرين هي مبعث أفعالنا ومصدر تصرفاتنا . ومن ثم فإننا لا نلبث أن نجد أنفسنا في موقف عدائي يقتضي منا صراعاً عنيفاً وجهاداً مستمراً ، دون أن يكون ثمة ماندافع عنه أو مانع عمل على الذود عنه . والواقع أن الإنسان كثيراً ما يسعى إلى التحرر من سائر القيود المنظورة لكي يعود فيجد نفسه أسيراً يوزح تحت يبر عبودية أشد هولاً

cf. Jean Wahl : «Traité de Métaphysique», 1953. p. 537. (١)

& E. Bréhier : «Histoire de la Philosophie», t. 11. IV., p. 1090.

وأقصى مرارة ، ألا وهى عبودية الغرائز والشهوات والمطالب الجسدية . بيد أن الإنسان كثيراً ما يقع تحت تأثير وهم خادع يصور له أنه حرفعلا ، فلا يلبث أن يستشعر فى نفسه من الكراهية ما يحمله على التمرد على سائر القيم التى تنظم حياته . وعندئذ تصبح الحرية مجرد إدعاء فردى ينصب فيه الفرد نفسه مبدأً مطلقا يضمه فى مقابل العالم ، إذ يخيّل إليه أن وجود العالم نفسه يحد من سيطرته ويناصبه العداء . وهكذا يسمى الفرد للانتقام من الكون بنشاطه الهدام الذى يجد فيه أهمية أكثر من كل ما يعمل على هدمه . وما دام المرء لا يريد أن يخضع لقانون العالم ، فليس عليه إذن سوى أن يعتمد إلى فرض قانونه الخاص على العالم نفسه ! وهنا يكون النشاط الهدام خيرا وسيلة لإيهام النفس بالقوة . والهدم فى الحقيقة إنما هو تعبير قوى عن تلك الرغبة الإنسانية فى القضاء على كل ما من شأنه أن يقف عائقا فى سبيل حرية الفرد . وكثيرا ما يدخل فى روع رجل الهدم أنه أروع وأسمى بكثير من رجل البناء ، لأن الهدم أكثر تعبيرا من البناء عن الحزم والبت والسرعة والتنفيذ .

فبينما نلاحظ أن كل ما هو عظيم أو جليل فى حياتنا الانسانية قد كان ثمرة لجهود صغيرة متواصلة وأفعال بطيئة متلاحقة ؛ نرى أن النشاط الهدام كفيل بأن يقضى على كل هذا فى لمح البصر . والواقع أن الرجل الذى يسعى إلى البناء لابد أن يصطدم بالكثير من العقبات ، فإن المادة تقاوم سيطرة الروح ، ولا بد من القضاء على مقاومة الأشياء تمهيدا لإحالتها إلى وسائط آينة تطاوع سورة الروح ، وتتناغم مع الإلهام الباطن الذى ينطوى عليه العمل الفنى . وهذا بعينه ما يسمى الرجل الهدام إلى محوه والقضاء عليه ، فإن ما يوجه إليه ضرباته إنما هو هذا الجهد الروحى الذى بمقتضاه استتحات المادة إلى عمل فنى تشيع فيه الحياة . وهكذا نراه يعتمد إلى هدم كل هذا فى لحظة واحدة ، حتى يثبت حريته وقوته فى نشوة جنونية طارئة ! وما دامت الحرية هنا ليست شيئا آخر سوى مملكة الفرد ، فليس بدعا أن نرى الغيرة تستبد بها إلى الحد الذى يجعلها

تتمنى لو احمى كل ماتم بناؤه بدونها ، إذ ليس من نصر أجل عندها من أن
تقضى عليه فتزيل معاملته إلى الأبد .

ويذهب لافل في هذا الصدد إلى أن نعمة حرية ترى في كل عمل إيجابي
يتعارض معها ضربا من الإهانة أو الازدراء ، ولهذا فإنها تنظر إليه نظرة ملؤها
التوجس والارتباب ؛ لكي تعمل من بعد على توكيد ذاتها بالانتصار عليه
والانتقام منه . وليس من شك في أن هذه الحرية قديمة قدم العالم نفسه ، فإن
الحرية الشريرة التي تمهد على كل عمل إبداعي هي في البدء حرية الشيطان الذي
تمرد على خالقه . وإن الشيطان لينتقم من خليفة الله بنفاذه إلى باطن الكون
على شكل دودة تنخر في عظامه . وأما الإنسان الشرير (الذي وصفه جيته في
حديثه عن مفستوفليس) فإن حريته تنحصر في إنكاره المستمر . ولئن كانت
الإرادة خيرة بالفطرة ، من حيث أنها تتجه بالطبيعة نحو الوجود ونحو الخير ،
إلا أن الكبرياء « l'orgueil » التي تجعلها تخفى الخضوع هي التي تحيد
بها عن غايتها وتصرفها عن مقصدها ^(١) .

والواقع أن الناس كثيرا ما يخلطون بين الحرية والاستقلال ، في حين أن
الاستقلال ليس إلا حرية سلبية . فالموجود الذي يجد في الاستقلال الذاتي
غناء وكفاية ، إنما يستبدل في معظم الأحوال عبودية بعبودية . وحسبنا أن
ننظر إلى ذلك الرجل الذي يتوهم أن من مستلزمات أصالته ألا يشابه الآخرين ،
فيسعى إلى معارضتهم بشتى الطرق وكافة الوسائل ، أو إلى ذلك الذي يأخذ
على طاقه أن يطرح القانون العام أو أن يرفض ما اصطلاح عليه الناس ، فيحرم
بذلك نفسه من السعى وراء أحسن الخيرات وأجملها ، أغنى تلك الخيرات التي
يستمد منها الناس عناصر نموهم ، وأصول قوتهم ، ومبادئ سعادتهم ؛ أو إلى
ذلك الذي تصل به الفردية إلى الحد الذي لا يستطيع معه أن يحترم شيئا أو أن

Louis Lavelle : « Les Puissances du Moi », pp. 149-150. (١)

يعجب بشيء ، فلا يجد في أي عمل تحقق بدونه إلا مسببة له وطمعاً في قدرته ، ومن ثم يمحصر كل همه في القضاء عليه والعمل على هدمه ، إرضاء لغروره وإشباعاً لضغينته ففي كل هذه الأحوال ترانا بإزاء أفراد قد استحال « الاستقلال الذاتي » عندهم إلى حرية سلبية قوامها المعارضة ، والهدم ، والمعدوان .

يبد أن للحرية السلبية مع ذلك دوراً هاماً تقوم به في صميم حياتنا الروحية (وإن كان هذا الدور هو من الحرية بمثابة البداية لا النهاية) ، فإن من الواجب أن يعرف المرء كيف يقول « لا » ، حتى لا يظل ألهمية في يد الأحداث ، بل حتى يكتسب تلك القدرة الفاعلة (قدرة المبادأة - initiative) التي لولاها ، لكان شيئاً ، لا موجوداً . وليس المقصود بقول كلمة « لا » مجرد الرفض أو المعارضة ، بل المقصود هو العمل على التمييز عن الآخرين ، والسمي إلى اكتشاف ذاتيتنا الخاصة ، والاجتهاد في تعرف رسالتنا في الحياة وما يقع على طاقنا من واجبات . ولكن هذه الحرية السلبية لا تكفيها بحال ، فإن أحداً لا يمكن أن يقنع بها وحدها . وإذا كان البعض قد يظن أنه باتخاذ موقفه سلبياً خالصاً بإزاء كل ما يعرض له من إمكانيات إنما يعبر عن قوته ويبرهن على قدرته ، فإن هذا الظن في الحقيقة وهم كاذب وخطأ صراح : ذلك أن هذا الرفض refus إنما يخفي وراءه إمكانية أعظم ينبغى علينا أن نعمل على تحقيقها . فهو يفرض علينا مطلباً أكبر ينبغى علينا أن نسعى إلى تحقيقه ، إشباعاً لرغبة ملحة قد تكون أكثر أهمية . وليس من شك في أننا إننا نتحقق من قيمة أي موجود في اللحظة التي نرى فيها أن حريته السلبية أو الدفاعية قد استحالته إلى حرية إيجابية أو حرية حاملة . وإذن فإن في وسعنا أن نقول مع لافل إنه الحرية الحقيقية هي دائماً أبداً حرية خالقة أو حرية مبدعة - créatrice^(١) .

(١) . p. 151 . ibid.

حقاً إن للنفي أو الإنكار négation قيمته ، فانه هو الحافز الذى يضطرنا إلى أن نبحث عن شيء إيجابى يعبر عن « إثبات » affirmation أكمل ، ولكننا حينما نجعل من الإنكار غاية فى ذاته ، فالتنا لضيع على أنفسنا كل مايجب مع الإنكار من فوائد. والواقع أن الذات حين تجرد نفسها مضطرة إلى الإنكار والرفض ، لابد أن يتضاعف نشاطها قوة وأماة وتوتراً وحاسة . فليس المقصود بكلمة « لا » مجرد الرفض للرفض ، بل إن هذه الكلمة لتأخذ هنا طابعاً إيجابياً ينحصر دوره فى تقرير ماغات الآخرين لإثباته ، أو فى تكملة ماغفل منه الآخرون. ومعنى هذا أن كلمة « لا » حينما تفهم على حقيقتها ، فانها لا يمكن أن تعنى قطع الصلات مع الآخرين ، والنظر إليهم على أنهم أعداء يلبنى السعى إلى القضاء عليهم ، وإنما هى فى الحقيقة نداء نوجهه إلى الآخرين بقصد حفزهم على البحث ودعوتهم إلى المساهمة فى الكشف عن الحقيقة . فنحن هنا بازاء نقطة البداية فى كل تواصل مشترك ، لأن على كل فرد منا أن يخرج عن دائرته الخاصة المحددة ، لكي يجلب للآخرين ثمرة بحثه وخلاصة رسالته ، فيمين بذلك الآخرين على فهم ذلك الجواب الخاص من جواب الحقيقة الذى الكشف له على حدة . وهكذا يستطيع المرء أن يتجه مع الآخرين نحو ذلك « الامتناهى » الذى لن يسمح لأى تقرير فردى أو لأى إثبات خاص بأن يقف حائلاً دون تقدمه مع الآخرين نحو الحقيقة الكلية الشاملة . حقاً إن الحرية السلبية قد يبدو أنها تفصلنا عن العالم ، مادامت هى الأصل فى انطوائنا على أنفسنا ، ولكن هذا الانفصال نفسه هو الذى يمهّد لتلك المشاركة الفعالة التى فيها تنفذ إلى أعماق العالم وتقضى على سائر الحدود التى تفصلنا عنه ^(١) .

لقد جعل سارتر من « الانفصال » جوهر الحرية ، ولكن الحرية الحقيقية (كما لاحظ ميرلوبونتي وغيره من الفلاسفة المعاصرين) إنما تنحصر فى ذلك

التواصل المستمر مع الأشياء ومع الآخرين . وهذا ما يعنيه فيلسوف مثل جبريل مارسيل حينما يقول : إن نشاطنا الحر ينحصر في قبولنا للوجود ومشاركتنا فيه ^(١) . وهذه « المشاركة » participation هي في نظر لافل جوهر الحرية الإنسانية ، لأن حريتنا إنما تنحصر في مشاركتنا للفعل المحض l'Acto pur ، ما دام ليس ثمة سوى موجود واحد يشارك فيه كل ما هو موجود ^(٢) . فالحرية الإنسانية إنما تنحصر في فعل « التقبل » acception ، أعني في إجابتنا على الحياة وعلى الوجود بكلمة « نعم » . والواقع أن كلمة « نعم » ليست شيئاً آخر سوى الشعور بمشاركتنا في ذلك « الكل » الكبير الذي نشأنا فيه والذي ما زلنا نحيا وننمو فيه . وإننا لنستمر في تقبل هذا الوجود (والإجابة عليه بكلمة « نعم ») بقدر ما نعمل على المحافظة على تلك الهبة التي منحت لنا ، وبقدر ما نسمى إلى استئثارها واستخراج ما تنطوى عليه من معنى وقيمة . وليس من شك في أننا إذا كنا قد دخلنا إلى الوجود بدون إرادتنا ، فإن في وسعنا (كما كان يقول الأقدمون) أن نخرج منه بإرادتنا . وإذن فإن مجرد استمرارنا في الوجود إنما يعني أن كلمة « نعم » لا زالت باقية في قرارة نفوسنا ، حتى ولو أبيتنا أن نعبر عنها في صيغة صريحة واضحة — بيد أن البعض قد يحاول أن يجعل قبوله الوجود وفقاً على ما يتفق مع ميوله ورغائبه ، حتى يتسنى له أن يرفض كل ما لا يرتاح إليه أو كل ما لا يرضى به . فهل يكون في مثل هذا الموقف قبول حقيقي « consentement véritable » ؟ الواقع أن القبول الحقيقي لا بد أن يكون أعم وأشمل ، فإن الذي يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل معها كل ما يرتبط بها من حالات وكل ما تقتضيه من شروط . ومادامت الحياة لا تخلو من مساوي وشرور ، فلا بد إذن من أن تتقبل كل ما يجيء معها من مصاعب ومشاق ومسئوليات . وليس معنى هذا أن نعتمد إلى التواكل

G. Marcel : «Etre et Avoir», p. 165. (١)

cf. L. Lavelle : «De l'Acte», ch. XI (La participation et la liberté) pp. 179—199. (٢)

والتسليم ، بل المقصود بأن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا بحيث نتخذ من مساوىء الحياة وسائط لنمونا وتطورنا وتحررنا .
 فالذى يتقبل الحياة لا بد أن يتقبل الجسد الذى أعطى له بما فيه من مساوىء وعيوب ، والوراثة التى فرضت عليه بما يستتبعها من مظاهر نقص وضعف ، والوسط الذى أجبر على المعيشة فيه بما اكتنفه من شرور ونقائص ، والحالة الاجتماعية التى نشأ فيها بما ترتب عليها من آثار ونتائج ... الخ ولكن الحرية إنما تتمثل فى ذلك القبول الحقيقى الذى بمقتضاه نأخذ على طاعتنا (فى شجاعة مطمئنة متبصرة) مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائل للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصياً أصيلاً . وإن الناس ليبدون تدمرهم من كل ما يحيق بهم من شرور ومصائب ، ولكن كل شكاة قد تثور فى نفس الإنسان كثيراً ما يكون مردها إلى أنه يقارن نفسه بالآخرين ، وهذا هو أصل الداء . أما الحرية الحقيقية فإنها لا تعترف بهذه المقارنة ، لأنها تعبر عن الشخصية ، والشخصية هى نسيج وحدها . فليس من شأن الحرية أن تحسد الآخرين أو أن تفتهى التشبه بالآخرين ، لأنها لا تقبل بحال أن تستبدل بذاتها شخصية غيرها كائناتنا من كان . وهكذا يمكننا أن نقول فى النهاية إن الحرية هى ذلك الفعل المحض الذى يشعر معه كل موجود بأن وجوده لا يكاد ينفصل عن خلقه لذاته وتكوينه لصورته^(١) .

٤٦ - أما المرحلة الثانية من مراحل عملية « التحرر » فهى مرحلة البحث عن القيم ، والسعى إلى تحقيقها . فالذات التى توصلت إلى اكتشاف استقلالها ، على الرغم من قسر الضرورات وضغط العوائق الخارجية ، لا يمكن أن تقنع بهذا الاستقلال ، لأن فى الانفصال نقصاً وضعفاً وافتقاراً . فلا بد للذات من أن تتخطى هذه المرحلة السلبية لكي تصل إلى مرحلة إيجابية تعمل

cf. Louis Lavelle : "Les Puissances du Moi", Flammarion, (١)
 1948, p. 153.

فيما على الاتجاه نحو الماضي عن طريق الاكتشاف ، والاتجاه نحو المستقبل عن طريق الاختراع . وهكذا تستخرج الذات من ماضيها ما ينطوى عليه من إمكانيات ، لكي تحقق في مستقبلها ما تنزع إليه من قايات . وبين تراث الماضي وأمل المستقبل تتحدد نيات تلك الذات ، ويتمين اتجاه الإرادة التي تدفعها إلى الفعل . فليست الحرية هي مجرد الفعل الذي به يؤكد الوجود ذاته (أو يضع وجوده الخاص) وإنما هي أيضا ذلك الجهد الذي به يسعى الوجود إلى العلو على ذاته (أو يعمل على تحقيق القيم) والواقع أن الحرية التي تتمتع بها حرية ناقصة ، وشعورها بنقصها هو الذي يحفزها إلى العمل على تحقيق القيم . فليس نشاط الحرية بقاصر على تعجيد ذاتها والاندفاع على نفسها ، وإنما هو يمتد إلى محاكاة الحرية المثالية والسعى إلى مشاركة الفعل المحض . وإذا قلنا إن مهمة « القيمة » la valeur تنحصر في إقامة ضرب من التوافق (أو التطابق) بين الوجود كما هو ، والوجود كما ينبغي أن يكون ، فسيكون علينا أن نقول إن الحرية هي التي تتكفل بتحقيق هذا التطابق ^(١) .

وربما كان في وسعنا أن نربط فكرة الحرية بفكرة القيمة فنقول مع « لافل » إن قيمة كل إنسان تتوقف طردياً على درجة حريته ، وهذه الحرية نفسها ليست سوى بحث عن القيم ، وسعى وراء الممكنات ، وجهد متواصل من أجل العمل على تحقيقها . فالحرية تعبر عن قدرة المرء على العودة إلى ينبوع نشاطه ، والرجوع إلى مصدر فاعليته ، وهذا ينبوع نفسه هو مصدر كل شيء ، لأنه أصل كل ما في الوجود . وإذا كان لانيو Lagneau يقرر أن القيمة لا تظهر إلا في اللحظة التي تتعقل فيها الذات حريتها الخاصة ، فإن في استطاعتنا أن نقول إن هذا التعقل نفسه (أعني هذا التأمل العقلي réflexion) تعقل

R. Le Senne : «Obstacle et Valeur», p. 209. & L. Lavelle : (١)

-Traité des Valeurs-, t. I. p. 425

فعل ينسب بطابع الفعل والتحقق . ومن هنا فإن من الواجب أن ننسب إلى « الشخص » الإنسانى قيمة كبرى ، لأن هذا « الشخص » هو الحرية نفسها ، من حيث أنها تشارك في الروح المطلق ولا تكف عن تجسيده في ذاتها . ولكن الحرية ليست هي القيمة ذاتها ، لأن في وسع الإنسان أن يحسن استعمالها أو أن يسيئها ، فيخلص للقيمة أو يتنكر لها . ولولا هذه القدرة لاستحالت الحرية إلى طبيعة ، والقيمة إلى شيء . فوظيفة الحرية لا تنحصر في مطابقة القيم ، كأن ثمة ضرورة أخلاقية ينبغي على الإرادة أن تخضع لها خضوعاً أعمى وإنما يجب أن نضع الحرية نفسها فوق سائر القيم : إذا أردنا لها أن تكون قادرة على الخير والشر معاً . وليس للقيمة من معنى في نظر الذات إلا إذا كانت في وسعها أن تتقبلها أو أن ترفضها . فالقيمة هي سر الحرية (على حد تعبير لافل) . ولكن أحداً لا يعرف هذا السر اللهم إلا من يملكه بالفعل ، أعنى من يسعى إلى ممارسته وتحقيقه . وأما حيث تختبئ الحرية ، فهناك تنعدم القيمة وعندئذ لا بد أن تصبح الأشياء مجرد أشياء لا أكثر ولا أقل . وإذن فإن من الضروري أن يكون في وسع الحرية أن تنتصر للقيمة أو أن تتنكر لها ، لأن مثل هذه القدرة هي التي تخلع على الحرية كل ما لها من معنى . وهكذا ينتهى لافل (على العكس من سارتر) إلى القول بأن لدينا الحرية في أن نكون أحراراً ، لأن هذا الازدواج نفسه هو من أخص خصائص الوقائع الروحية . فهناك « حرية الحرية » كما أن هناك « فكر الفكر » ، وهناك « شعور الشعور » ، وهذه كلها وقائع روحية تتصف كل واقعة منها بأنها عملية مغلقة على ذاتها . وهذه الخاصية هي التي تجعل من الحرية بداية أولى ، وفعلًا قابلاً للاكتفاء بذاته^(١) .

(١) Ibid. p. 292-294 ارجع ايضا الى مقال كتبه لافل تحت عنوان La Liberté

« Giornale di comme terme premier في المجلة الإيطالية للبينافيزيكا »

Metafisica سنة ١٩٥٠

بيد أن القول بأن لما الحرية في أن نكون أحراراً يستلزم أن يكون في
 وسع الإنسان أن يرفض الحرية أو أن يتقبلها . ولكن كيف نفسر هذه القدرة
 على القبول أو الرفض ، إذا كنا بصدد مبدأ الحرية نفسه ، أى مادام الرفض
 أو القبول يفترض حرية سابقة ، في حين أننا هنا بازاء نقطة البدء في كل نشاط
 حر ؟ ألسنا هنا بازاء إشكال محرج بحيث قد يلزم لتحديد بداية الحرية أن
 نقول إنها قد فرضت على الإنسان فرضاً ، فنقرر مع سارتر أنه قد قضى على
 الإنسان أن يكون حراً ؟ ولكن ماذا عسى أن تكون تلك الحرية التي تتبع
 من أعماق الضرورة كأنما هي قضاء قد فرض علينا أو مصير محتوم لا سبيل
 إلى تحاشيه ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن تكون الحرية منحة أو هبة يستطيع
 الإنسان أن يتقبلها أو يرفضها ، بحيث لا يكون الإنسان الحر بأية حال عبداً
 لحيته ؟ هذا ما يذهب إليه فلاسفة معاصرون مثل هوكنج وجبريل مارسل
 وغيرهما ، وحجتهم في ذلك أن الإنسان حر حتى في أن يفصل في درجة حريته .
 حقاً إن حريتنا هي (بوجه ما من الوجوه) صميم وجودنا ؛ ولكن هذه
 الحرية ليست موضوعاً جامداً أو حقيقة مطلقة ، بل هي واقعة تقبل الزيادة
 والنقصان . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول مع هوكنج إن الإنسان ليس حراً ،
 وإنما هو مجعول للحرية ، ولا بد له من أن يصبح حراً . ومعنى هذا بعبارة
 أخرى أن حرية الإنسان لا تتمثل إلا فيما يقوم به من نشاط بقصد تحرير ذاته .
 وإن حريتنا لتخضع لموجات من الارتفاع والانخفاض أو المد والجزر في كل
 يوم . فنحن في العادة أكثر آلية في نهاية يوم مضمّن حافل بالمتعاب ، منّا في
 بداية عملنا اليومي الاعتيادي . وإنا لنتكبد الكثير من الأخطاء (سواء في
 تفكيرنا أو تصرفاتنا) حينما نقع تحت تأثير نوبة من الإعياء والتعب . فليس
 من شك إذن في أن التعب ، والجوع ، والانتباه المتواصل (وغير ذلك من
 العوامل) كثيراً ما تحد من مرونتنا ، وتحصر مجالنا البصري ، وتحول بيننا
 وبين الوصول إلى مقاصدنا البعيدة وغاياتنا الكبرى . أما إذا أردنا أن نحدد
 الشروط اللازمة للعمل على تلافى ضعف الحرية ، فقد يكون علينا أن نبهت

عن السبل التي تمنع انحدار الإنسان إلى هوة الآلية ، إذ هنالك تهبط حريرته إلى درجة الصفر . والرجل الآلى هو ذلك الذى فقد حريرته ، إذ لم تعد لديه أية مقدرة على توجيه نفسه توجيهاً شعورياً كأنما هو قد أصبح مجرد عجلة تدور بشكل آلى صارم ، بفضل مجموعة من العادات الميكانيكية التي لا حياة فيها . وليس بدواً أن نلتقى في حياتنا العادية بأناس قد فقدوا فعلاً كل صلة بالحياة العقلية ، فأصبحوا مجرد آلات تسير بفعل بعض الغرائز الثابتة ، والأوضاع المحددة ، والعادات المتحجرة . حقاً إن مثل هؤلاء الأفراد يمبرون عن حالات مرضية لا ينبغي القياس عليها ، ولكن يظهر أننا نمر أحياناً بحالات مماثلة ، وفي مثل هذه الحالات قد تتخلى حريتنا عن الزمام فلا نلبث أن نجد أنفسنا مقودين بنظام آلى قوامه الجبر والاطراد . وحينما نصل إلى هذا المستوى ، فهناك تكون حريتنا قد هبطت إلى درجة الصفر ، إذ تصبح الذات مغمورة في الطبيعة انغمراً كلياً شاملاً . وحتى ابتسامتنا نفسها ، فإنها قد تصبح مجرد « استجابة آلية » تؤدي وظيفة اجتماعية معينة ، كأنما هي مجرد رد فعل آلى على بعض المنبهات الخارجية ، وبالتالي فإنها لا بد أن تفقد في هذه الحالة معناها الشخصى الوجدانى ، مادام معينها الحقيقى قد نضب . وهكذا نرى أن الحرية قد تخفى لحساب الطبيعة ، فهبطت الذات إلى مستوى الآلية ، بينما ترتفع العلية إلى أقصى درجة ، وتصبح ردود أفعالنا وليدة تأثيرات خارجية محضة ، وآليات فزيائية خالصة .

أما إذا استيقظ « الذهن » ونشط الشعور ، فهناك يبدأ « المعنى » meaning في توجيه الأحداث ، وتعمل « الفكرة » على قيادة الذات ، فلا تلبث الأحداث الخارجية أن تعدل من مجراها تحت تأثير ذلك التوجيه الشعورى . حقاً إن المتأمل الذى لا يرى الذات إلا من الخارج لن يتحقق من أن الذات لم تعد مندججة تماماً في الطبيعة ، ولكن ثمة تغييراً خفياً قد حدث بدون أدنى شك في أعماق تلك الذات ، بل في ينابيع سلوكها الدفينة ، مادامت هذه الذات قد أصبحت تجد أمماً خيراً ذاتياً هو موضوعها الخاص ، وغاية ذاتية هي هدفها

الخاص ، بدلا من أن تكتفى بقبول خيرات وغايات ليست سوى أصداء للطبيعة أو العادة أو الحياة الآلية الراجعة . وإذن فإن درجة حريتنا تتناسب تناسباً طردياً مع درجة حيوية الذات ، ومدى نشاطها الغائي في اتجاهها نحو تحقيق مقاصدها الذاتية وقيمتها الخاصة . وكل ما من شأنه أن يزيد من « أمل » الذات (والأمل هنا هو نسيج الروح ، أو هو منها بمثابة التنفس من الجسد) ، بل كل ما من شأنه أن يجدد من نشاطها الغائي ، لابد أن يكون سبباً في ازدياد درجة حريتها . وبهذا المعنى يمكن اعتبار النظر العقلي والعبادة الروحية بمثابة منشطات للحرية ، لأن من شأن كل منهما أن تجدد العلاقة بين الذات وبين أملها الأصلي ، وأن تقرب المسافة بين الذات وبين مقصدها الأمسي .

وفضلاً عن ذلك ، فإن حرية الإنسان (كما سبق لنا القول) تتمثل بشكل أظهر في هذه الواقعة الهامة ألا وهي أن الإنسان حر حتى في أن يفصل في درجة حريته . والواقع أن الجريمة الكبرى التي يمكن أن يقرها الإنسان في حق ذاته ، أو في حق طبيعته الإنسانية ، إنما تنحصر في ذلك الاختيار الحر الذي بمقتضاه يستسلم الإنسان يائساً لمعاداته وميوله ، لكي يصل في نهاية الأمر إلى حالة « عدم اختيار » مطلق . فنحن هنا بإزاء أخطر اختيار ممكن ، لأن الإنسان في هذه الحالة يختار ألا يختار ، أعني أنه يؤثر التخلي عن حريته ، والانحدار إلى هوة الطبيعة الجامدة . ويذهب هوكنج في هذا الصدد إلى أن درجات حريتنا تعبر دائماً عن درجات واقعتنا ، لأن الحرية ليست في النهاية سوى نزوع الإرادة نحو الواقع ، وقدرة الذات على اكتساب صفة « الواقعية » . فالإنسان لا يكون حراً إلا بقدر ما يتجه فكره نحو الواقع ، وبقدر ما يحقق في الخارج رغبة الإرادة في أن تستجيب إلى شيء واقعي . وهذا ما يعبر عنه هوكنج بقوله : إن إرادة الواقع لا تنفصل عن إرادة الحرية ، بشرط أن نفهم إرادة الواقع على أنها تلك الإرادة التي ترى إلى الاندماج في الحقيقة المطلقة حتى تسجل نفسها في الواقع ، بمقتضى اختيار أصلي به تثبت الإرادة ذاتها أو تنكر ذاتها . ولهذا يقول هوكنج إن كل حرية لابد أن تكون دائماً

حرية اختيار لأن موقف الإنسان ينحصر في اختيار واحد من أمرين : فاما قبول أو رفض ، وإما وفاء أو خيانة ، وإما أمل أو يأس ، وإما نجاة أو هلاك . فالحرية في جوهرها هي عبارة عن قدرتنا « الأنطولوجية » على أن نثبت ذواتنا أو أن تنكر ذواتنا . ونحن لانملك الحرية ضرورة بل بمقتضى فاعلية معقولة تحرر ذاتها بذاتها ، وتؤكد حريتها بانفصالها عن النظام العلى الذى تجدد نفسها مغمورة فيه . حقاً إن هوكنج يتحدث عن إرادة الواقع ، ولكنه لا يقصد بذلك الاندماج فى الطبيعة ، بل هو يعنى الاتحاد بأصل وجودنا ، والرجوع إلى الحقيقة المطلقة التى هى نفسها الواقع *The Real* . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن المقدرة على الانفصال عن الطبيعة (أعنى عن ذلك النظام العلى الذى تخضع له سائر الظواهر) هى المعيار الذى يمكن أن نقيس به درجة حريتنا أو درجة قدرتنا على التحرر ، فى نظر هوكنج . وهكذا ينتهى هذا الفيلسوف الأمريكى المعاصر إلى القول بأن المصير الإنسانى رهن بتلك الحرية الفعالة التى تستطيع أن تثبت ذاتها أو أن تنكر ذاتها ، فتخلد نفسها إلى الأبد ، أو تهوى بنفسها إلى طيات العدم . وعلى ذلك فإن حريتنا ليست مجرد منحة أو هبة ، وإنما هى أيضاً عمل واكتساب ، مادمنّا نحن الذين نخلق الحرية فى نفوسنا ^(١) .

٤٧ — أما المرحلة الأخيرة من مراحل عملية « التحرر » فهى مرحلة الخلق أو الإبداع *création* . وهنا نجد أن الذات قد انتصرت على الطبيعة باستقلالها ، وعلى العوائق الباطنة باتجاهها نحو القيم ، فلم يبق عليها إذن سوى أن تستمتع بوجودها فى نشوة الخلق وسورة الإبداع . والواقع أن عملية التحرر لابد أن تفضى بالذات المنتصرة إلى مرحلة الغضب والامتلاء .

W-E. Hocking : «Self : Its Body and Freedom», pp

(١)

167—170. & «Types of Philosophy», p. 508.

حينما تنكشف القيم للذات ، ويتحقق أملها في الظفر بنعمة الحرية . والحرية هنا لا تنفصل عن تلك السعادة الخالصة سعادة الاتحاد بالقيمة الخلاقة *vaaleur créatrice* ، والحب اللامتناهي . ومعنى هذا أن من شأن الحرية أن تحقق ضرباً من التوافق بين الذات والله ، عن طريق ما يمكن تسميته بمحبة القيمة « *l'amour de la vaaleur* »^(١) . وحينما يتحقق هذا التوافق ، فهناك تصل الذات إلى تلك السعادة القصوى التي فيها تسقط سائر العوائق ، وتختفي شتى العقبات ، لكي تتحقق تلك «الوحدة» الحية بين حريتنا وبين الحب الإلهي نفسه . ولكن هذه السعادة لا تتحقق بطريقة آلية وكأن الانتصار فورية قد كتبت على كل إرادة حرة ، بل الواقع أن المرء لا يكون حراً إلا إذا استحق فعلاً أن يكون حراً . فالحرية ليست حقاً أو واقعة ، وإنما هي جزاء أو ثواب ، بل هي الجزاء الأسمى : جزاء من استحق السعادة^(٢) .

ولكن هل في استطاعة الإنسان حقاً أن يصل إلى هذه المرحلة ؟ أو بمباراة أخرى هل يستطيع الإنسان أن يعدو مرحلة التحرر بما فيها من جهد وصراع ، لكي يصل إلى مرحلة الحرية بما فيها من نشوة وسعادة ؟ إننا هنا بلا شك على أعتاب مشكلة عسيرة مغلفة بالأسرار وقد يكون من الحكمة أن نلوذ بالصمت . ولكن الفلاسفة يأبون إلا أن يعضوا في سبيل الحرية حتى النهاية ، علوم يمترون في خاتمة المطاف على تلك « الحرية الخالصة » التي لا يشوبها أثر من جبرية أو ضرورة : حرية الموجود المطلق الذي يستمتع بحريته وينعم بسعادة مطلقة . ولكن عبثاً يحاول هؤلاء الفلاسفة أن يجدوا للمركة الحرية خاتمة

René Le Senne : « Obstacle et Valsur », Aubier, Paris (١)
1934, pp. 209—214.

cf. J. Payot : « L'Education de la Volonté », P.U.F., (٢)
74, éd., 1947, p 21.

نهاية ، فإن الموجودات الإنسانية بطبيعتها موجودات تاريخية لا بد أن تحيا في الزمان ، وحرية مثل هذه الموجودات لا يمكن أن تكون حرية أبدية مطلقة ، بل هي حرية تاريخية قوامها السعى إلى التحرر ، والعمل على تحويل التلقائية إلى فاعلية ذاتية . حقا إن من واجبنا دائما أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية تامة لحسب ، وإنما هي أيضاً حرية إلهية divine فإن الحرية تصطدم بمقاومات المادة ، ولكنها قد تصل في سورتها الروحية إلى لحظة خاطفة تعرف فيها نفوة الإبداع وعذوبة الخلق : هذا إلى أن الناس حينما لا ترق أحلامهم إلى قم الكاتدرائيات الشاغرة ، فإنهم لن يعرفوا كيف يبتنون لأنفسهم مخادع جميلة ومساكن بديعة^(١) ولكن من الواجب أيضاً أن نذكر الإنسان بأن حريته ليست حرية واصله ، بل هي حرية سالكة قوامها العمل ورائدها السعى المستمر . والواقع أن الضرورات المفروضة على الوجود الإنساني هي من الأهمية بحيث قد يستحيل على الإنسان أن يصل فعلا إلى حالة مطلقة من الاستقلال الذاتي « autonomie » . وإذا كان من غير الممكن للإنسان أن يصل إلى تحقيق فكرته المثالية عن الحرية ، فذلك لأن طبيعتنا ليست معقولة إلى أكل حد ، وتواصلنا مع باقي الموجودات ليس من الثبات إلى أقصى حد ، وقدرتنا على تحقيق مثلنا الأعلى بعيدة كل البعد عن أن تكون مرضية : فنحن موجودات ناقصة لا تصل حياتنا مطلقاً إلى تحقيق فكرتها عن ذاتها ، وهذا هو السبب في أننا لا نوجد مطلقاً فيما نعمله ، هذا الذي نريد أن نكونه ، أو ذلك الذي نعتقد أننا إياه . وحتى ذلك الاتسار الذي قد تبرزه حريتنا كثيراً ما يولدُ ضدها ويتطلب منها صراطاً جديداً ، بحيث أن معركة الحرية تبدو في الحقيقة معركة مستمرة لا تعرف نهاية ولا يمكن أن تنتهي إلى نصر نهائي حاسم .

E. Mounier « Le Personnalisme », 1950, P.U.F, p. 80. (١)

ومن يدرينا ، فربما كان الموجود المطلق نفسه أبعد ما يكون عن تلك السعادة القصوى التي فيها ترتد حريته على ذاتها مستمتعة بانتصارها الأبدى ؟ إن كثيراً من الفلاسفة لينسبون إلى الله حرية مطلقة تترتب عليها سعادته القصوى ، ولكن من يدرينا ، فربما كانت تلك الحرية الإلهية نفسها حرية مجاهدة قوامها (كما يقول رويس Royce)^(١) الجهاد ضد الشر والسعى للوصول إلى الانتصار الروحي ؟ فإذا قلنا مع برديف Berdiaeff بأن الشر لاعلة له ولا مبرر لوجوده ، بل هو إنما يتولد عن الحرية ، كان علينا أن نربط الحرية بالشر فنقول إن الشر والألم موجودان في العالم لأن ثمرة حرية . أما الحرية نفسها ، فإنها توجد بدون علة أو سبب ، إن لم نقل إنها شرط مطلق ، أو لا معقول صرف . وتبعاً لذلك فقد يكون في وسعنا أن نقول إن الله نفسه يتألم ، لأن الحرية موجودة . ويمضى برديف إلى أبعد من ذلك فيقول : إن الحب الإلهي والتضحية الإلهية هما الأصل في سر الحرية التي تمكن فيه جذور الشر والألم . ولكن المحبة الإلهية والتضحية الإلهية هما أيضاً (في جوهرهما) حرية . أما عن الألم فإن برديف يقول إنه لا سبيل إلى فهم معناه بقولنا إنه ضروري أو عادل ، أو إنه القانون الأسمى للحياة ، بل كل ما في استطاعتنا أن نقرره عن الألم هو أن نقول إنه في صميمه تجربة روحية نختبر فيها حريتنا ، فهو الطريق الأوحى للوصول إلى الانتصار الروحي ، أو إلى التحرر الحقيقي^(٢) .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن حرية الموجود الإنساني لا يمكن أن تكون حرية معقولة خالصة ، بل هي بطبيعتها حرية ناقصة يمتزج فيها المعقول واللامعقول ، وتختلط فيها سورة الروح بمقاومة المادة . وإذا كان

cf G. Marcel : «La Métaphysique de Royce», Aubier, (١)
1945, ch. V, pp. 93—117.

• N. Berdiaeff : «Esprit et Réalité», pp. 145—149. (٢)

سارتو قد زعم « أن الانسان لا يمكن أن يكون حراً تارة وعبداً تارة أخرى، لأنه إما أن يكون حراً حرية مطلقة دائمة، وإما ألا يكون حراً على الإطلاق ^(١) »، فإن في وسعنا أن نرد عليه بأن نقول : إن الوجود الانساني في صميمه توتر مستمر بين الحتمية والحرية ، وسعى دائم لخلق الحرية على أشلاء الضرورة : فليست الحرية إرادة متعسفة تقول للشيء كن فيكون ، وإنما هي نشاط مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها بالاستناد إلى وسائط المادة وإمكانيات الروح . ولعل في وسعنا أن نقول في النهاية إن الحرية تجربة روحية يحاول فيها الموجود الانساني (الذي هو مزيج من دم ونور) أن يستخرج من حياته المادية نفسها وسائط نموه ، ووسائل تحريره ، وأسس سوره الروحية .

خاتمة

٤٨ — رأينا في تضاعيف هذا البحث إلى أي حد تند مشكلة الحرية عن النظر العقلي ، حتى إنها ليتمكن أن تعد بمثابة النقطة التي يُلحَقُ عندها النظر العقلي حتفه (على حد تعبير لافل) . والواقع أن كل نظر عقلي يفترض ضرباً من الانفصال أو التمايز بين الموجود العارف والموضوع الذي يسعى إلى معرفته ، في حين أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا في صميم الفعل الذي به تمارس ذاتها وتحقق وجودها . فليس في وسعنا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن الشعور بالحرية ، بل يجب أن نقرر أن الحرية والشعور شيء واحد إذ كيف يمكن أن نكون أحراراً ، إذا كنا محرومين من الشعور ؟ وعلام ينصب هذا الشعور إن لم يكن على ذلك الوجود الذي يمنحه المرء لنفسه بانفصاله عن العالم ، مع استماتته في الوقت نفسه بقدرته الخاصة على الخلق ، في تكوين صورته والتغيير من صفحة العالم ؟ وإذن فإن من الواجب أن نقول إن نمو الحرية لا يكاد ينفصل عن نمو الشعور ، لأنه على قدر ما يشعر الإنسان بوجوده فإنه بهذا القدر عينه يعمل على خلق ذاته . ونحن لا نستطيع أن نشعر بالحرية وأن نمتلك زمامها فعلاً إلا عند تحقيقنا للفعل الحر ، أعني حينما نحاول أن تعمق ما لدينا من شعور عن أنفسنا في عين اللحظة التي نبدأ فيها وجودنا ، وهي تلك اللحظة التي نقرر عندها في التدخل في الكون .

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن ثمة مذاهب فلسفية عديدة لا تؤمن بالحرية ، ولكن الواقع أنه ليس ثمة مذهب يعارض الحرية معارضة مطلقة ، وإنما كل ما هنالك أن نظرة المذاهب إلى الحرية تختلف بحسب طبيعة الدور الذي يلعبه كل منها إلى الحرية في صميم وجودنا . فإذا نظرنا مثلاً إلى المذهب المادي ، وجدنا أن الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها الماديون هي « الموضوع » ، أعني

ذلك الواقع الذى يمكن أن نراه ونلمسه . ونحن نعلم أن الماديين يذهبون إلى أن الموضوعات المختلفة تؤثر بعضها على البعض الآخر ، وفقاً لقوانين صارمة محكمة . ولكن الماديين يريدون أن يعرفوا تلك القوانين وأن يستخدموها بالفعل ، فهم يؤمنون إذن بأن قوام العلم هو البحث الحر الذى فيه لا يكف العالم عن خلق الفروض وابتداع النظريات ، حاملاً باستمرار على تصحيح أوضاعه السابقة وتقويم نظراته الماضية ، بفضل مثابرته المستمرة وسعيه المتواصل . فالماديون أنفسهم لا يدعون الإنسان إلى الاستسلام للقدر fatalité والخضوع لسلطانه ، بل هم يسلّمون بقدرة الإنسان على معرفة الطبيعة ، وهذه القدرة نفسها مظهر من مظاهر حرّيته . أما إذا نظرنا إلى أنصار مذهب وحدة الوجود ، فسندري أيضاً أنهم لا ينكرون الحرية تمام الإنكار ، على الرغم من قولهم بأنه ليس ثمة غير جوهر واحد نحن منه بمثابة الأهراس ، مما يترتب عليه بالضرورة انعدام كل استقلال ذاتى يمكن أن يتميز به وجودنا الخاص . وآية ذلك أن من يعرف النظام السائد في العالم بل من يتقبل هذا النظام ويريده ، لا بد أن يكون حراً بأسمى معانى الحرية . فلابد أن تكون ثمة لحظة يستطيع فيها الإنسان أن يختار واحداً من أمرين : فإما خضوع وامتنال ، وإما ثورة وتغرد . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى أنصار المذهب العقلي ، فإنهم وإن كانوا يقولون بأن العقل هو معيار الواقع وأن ثمة ضرورة عقلية تحقق ضرباً من الترابط بين شتى صور الوجود ، إلا أن مذهبهم يستلزم أن تكون معرفة تلك الضرورة هي مصدر تحررنا . ومعنى هذا أن من واجبنا — بوجه ما من الوجوه — أن نعمل على تحصيل تلك المعرفة ، وإلا كنا مسئولين عن جهلنا ، وبالتالي مسئولين عن عبوديتنا . وأما عند القائلين بالوجودية ، فإن الحقيقة لا تنكشف لنا عن طريق الموضوع (كما هو الحال في المادية) ، ولا عن طريق « الكل » Tout (كما هو الحال في وحدة الوجود) ولا عن طريق أى نظام منطقي محض (كما هو الحال

في المذهب العقلي) ، بل عن طريق الحرية نفسها ، على اعتبار أن الحرية ماثلة في قلب الوجود ، مادامت هي عين المبدأ الذي به يكون ذاته . والواقع أن الموضوع ليس بالقياس إلينا سوى مجرد ظاهرة ، كما أن « الكل » هو مجرد مثال ، والصورة العقلية مجرد تجريد ، في حين أن العالم يتكون من مجموعة هائلة من مراكز القوة أو النشاط المستقل ، وهذه المراكز تعبر عن ذوات حرة تجعل ذاتها جزئياً على الأقل ، وقد تتصارع فيما بينها أو تتعاون ، ولكن لا بد أن ينشأ من اتحادها معا « كل » يظل دائماً في حالة انقسام ، بحيث أن عقلنا ليحاول عبثاً أن يدخل في نطاق ذلك الكل تلك الوحدة التي سرعان ما يكونها الواقع نفسه . وما أشبه العالم في الحقيقة بمحيط هائل قد تناثرت فيه هنا وهناك جزر متباعدة قد انطوى كل منها على سر دفين لا يعرف الآخرون من أمره شيئاً . ولكن لا يجب أن ننسى أن تلك الجزر — وإن بدت مستقلة — هي في الحقيقة مرتبطة فيما بينها بتلك الأرض المتصلة التي تغمرها مياه واحدة ويضرب فيها عيط واحد هو منها في آن واحد بمثابة الهوة التي تفصل فيما بينها ، والطريق الذي يعمل على الربط بينها .

إن الذات الإنسانية لمي ذلك الموجود الذي من شأنه أن يختار نفسه بنفسه ، فإذا لم يكن الإنسان حراً فقد صار شيئاً أو موضوعاً . ولهذا فإنه ليس ثمة شك في أن الحرية هي الخير الوحيد الذي يتطلبه المرء بشكل مطلق . والواقع أننا حينما نتحدث عن الحرية ، فإنما نعني ذلك « الخير » الذي يعدو سائر الخيرات ، لأنه لن يكون في وسعنا بدون الحرية أن نمتلك أي خير ، أو أن نستمتع بأي خير . حقاً إن من لا يملك سوى حريته قد يشعر بأنه شقي ، خصوصاً إذا لم يكن لديه من الشجاعة القدر الكافي للنهوض بممارسة تلك الحرية ، ولكن ذلك الذي انتزعت منه تلك الحرية لا بد أن يشعر بأنه قد عديم خيراً يفوق في عظيمته سائر الخيرات .

والحق أنه ليس ثمة سبة يمكن أن توجه إلى الإنسان بأعظم من معاملته معاملة العبيد، إن صح أن في الوجود بأمره إنسانا واحدا يقبل مثل هذه المعاملة. فالإنسان الذي يتخلى عن حريته، إنما يتخلى في الوقت نفسه عن إنسانيته. وهذا هو السبب في أن لكلمة « الحرية » وقعا بليغا في نفوسنا، حتى أن الحياة نفسها لتفقد في نظرنا كل قيمتها بدون الحرية. وإذا كان الناس قد يخطئونه في تصور طبيعة الحرية، فإنهم لا يشكون مطلقا في قيمتها وشرفها. أما أولئك الذين يحاولون إنكارها، فإنهم لابد أن ينتهوا إلى أقصى حدود التشاؤم. وإنا لنعلم أن قيمة كل موجود في العالم إنما تتناسب تناسباً طردياً مع نوع الحرية التي يريدها لنفسه، وبالتالي فإنها تتوقف على قدر المسئولية التي يقبل بمحض إرادته أن يأخذها على مائدة^(١).

وفضلا عن ذلك فإنه بدون الحرية لن يكون ثمة فارق بين الخير والشر. ذلك لأن الحرية هي التي تدخل « القيمة » في العالم، وهي لهذا لابد أن تظل قائمة فيما وراء القيمة نفسها. ولنأخذ على سبيل المثال موقفنا بإزاء اللذة والألم: فنحن نتطلب الواحد ونتحاشى الآخر بعيل طبيعي، ولكن أحدا لا يمكن أن يزعم مع ذلك أنه ينظر إليهما باعتبارهما قيمًا حقيقية، وإنما الواقع أن كلا منا يعلم تمام العلم أن كل شيء رهن بطريقة تصرف حريتنا بإزاء كل منهما، لأن في وسع حريتنا أن تحيل الألم إلى خير، أو اللذة إلى شر. وقد يظن المرء أحيانا أن الخير هو مجرد حالة يمانها ويقع تحت تأثيرها ولكن كل خير حقيقي إنما يتوقف على موقف خاص يتخذه نشاطنا الذاتي، وعلى استجابة معينة بإزاء للمعطيات données التي نجد أنفسنا مضطرين إلى التصرف فيها. فليس في الذات ولا في العالم شيء لا يقبل أن يكون واسطة لتصرف حسن أو رديء، بل ليس ثمة شيء يستحيل علينا أن نجعل منه أداة لرفعتنا أو انحطاطنا. ومعنى

هذا أن القدر وحده عاجز عن أن يصنع بمفرده سعادتنا أو شقاءنا لأن كل شيء رهن بموقف الإرادة مما يقع لنا من أحداث . فليس ثمة خير تام يمكن أن ننعم به بمجرد استسلامنا للواقع وتقبلنا لما يحل بنا ، بل لابد لحریتنا من أن تساهم في خلق خيرها بذاتها ، لأن سعادتها ليست منحة تهبط عليها من السماء ، وإذن فإن الإنسان 'بحرق' حين يضع الحرية فوق سائر الخيرات ، لأن وجوده نفسه إنما يمكن حيث تقوم حريته . ولئن كانت الحرية هي الأصل في جميع الشرور ، إلا أنها هي وحدها التي تيسر لنا امتلاك كل ما نستطيع أن نرغب في الحصول عليه . ولولا الحرية لانعدمت سائر الخيرات قبل ظهورها إلى عالم النور ، بل لاختنقت (على حد تعبير 'الأفل') في إمكانياتها ذاتها . ومن هنا فإن كلمة الحرية ، حتى في معانيها العادية المبتدلة ، لابد أن تولد في النفس الإنسانية أصداء عميقة . ولعل هذا هو السبب في أن الإنسان لا يتصور مذلة أقصى من أن يجد نفسه محمولا على تقبل لذات قد فرضت عليه فرضا ، دون أن يكون في وسعه أن يرفضها أو أن يتقبلها بمحض حريته ^(١) .

بيد أن هذه الكلمة — كلمة القبول *consentement* — تعبر تعبيرا رائعا (في نظر لافل) عن ذلك الفعل النوعي الخاص الذي تتميز به الحرية . ذلك لأن الحرية ، وإن كانت تنصرف في كل شيء ، إلا أنها لا تخلق للسادة من العدم . فليس في استطاعتنا أن نفصل الحرية عن تلك الرغبة الدائمة أو ذلك الرجاء المستمر الذي بمقتضاه يتطلب كل موجود عون العالم كله ، كأنما هو يهيب بكل ماحوله أن يمد إليه يد المعونة حتى يتمكن من أن يجد لوجوده دطامة يستند إليها أو سنداً يركن إليه . ولكن الحرية هي التي تجيب بلا أو نعم على ذلك النداء الذي يهيب بها أن تسعى نحو خير يتوقف عليها هي أن تتقبله — لا أن تخلقه — ، وبهذا التقبل يكون في وسعها أن تجعل منه خيراً خاصاً

بها . وهكذا نرى أن أسمى فعل من أفعال الحرية قد يبدو في النهاية أبعد ما يكون عن تلك الأفعال التعسفية التي فيها تستقل الإرادة عن مجموعة الخليقة ، أو تنصب نفسها مبدأ مطلقاً ينحصر نشاطه في معارضة نظام الكون . والواقع أن الفعل الحر بمعنى الكلمة إنما هو ذلك الفعل السلبي الذي فيه تتقبل الإرادة الوجود ، فتجعل من خضوعها له قوة تحررها من قيودها ، وبذلك تحقق رسالتها الحقيقية التي تنحصر في 'مشاركة' تلك « الفاعلية الأبدية » التي تعمل على كل مقصد فردي . ولكن يجب أن نلاحظ أن قبول الإرادة الإنسانية لهذه المشاركة لا يمكن أن يكون أمراً محتوماً كما نحن بصدد فعل قسري ، بل إن فعل الإرادة الإنسانية لينحصر أولاً وبالذات في تلك المساهمة الحرة في فعل « الخلق » .

من هذا نرى أنه ليس ثمة شيء يعمل على الخير والشر معاً ، اللهم إلا « الحرية » . وحينما نعمل الحرية فإن الروح سرعان ما تصبح حقيقة واقعة . حقاً إن الحرية بذاتها ليست شيئاً ، لأنها عبارة عن قدرة محضة لا تملك شيئاً ولكن الذات لا تستطيع أن تملك أى شيء إلا بالحرية نفسها . بيد أن كل « املاك » قد يكون من شأنه أن يحد من تلك الحرية أو أن يرين عليها أو أن يقف حجر عثرة في سبيلها ، ولهذا فإنها تسعى دائماً إلى التحرر من كل ما تملكه ، لكي تعمل على إحالة كل ما تملكه إلى خير أو شر تخلق منه صميم ذاتها . وهكذا نرى أن الذات لا تكف عن وضع كل ما تملكه تحت محك التجربة ، حتى تزيد من خصبه وثرائه ، فتزيد بذلك من قوة حريتها ذاتها ^(١) .

٤٩ — من كل ما تقدم يتبين لنا أن الحرية ليست مجرد اختيار بين فعلين ، وإنما هي موقف شامل فيه يختار الوجود بأسره ذاته بأ كلها . فنحن حينما

of. Louis Lavelle : Les Puissances du Moi, pp. 146-148 (١)

نحمل الصلة وثيقة بين الحرية والإرادة (كما فعل يسيرز) ، فإننا لا نغنى بالإرادة إرادة هذا الشيء أو ذاك أو إرادة هذه الغاية أو تلك بل « إرادة الذات » *vouloir de soi* . وتبعاً لذلك فإن الحرية هي أولاً وبالذات قوة وجودية تعبر عما يمكن تسميته بخلق الذات . والفعل الحر بهذا المعنى إنما هو ذلك الذى أتعرف فيه على ذاتي ، وآخذ على طائفي أن أحقق فيه وبه وجودي نفسه . ولعل هذا هو السبب في أن الموجود الذى يفعل ، لا يمكن تمييزه عن الفعل الذى يحققه . فالحرية هي التى تجعلنا نعاين (إن صح هذا التعبير) ولادة ذاتنا ، وهذه الولادة هي بلا شك سر من الأسرار . ولكن المهم أن الحرية هي التى تجعل منا أشخاصاً ، لأننا بالحرية نهب أنفسنا الوجود ، بعد أن كنا مجرد أشياء . والوجود هنا هو في الحقيقة تعبير عن نفاذنا إلى ذلك العالم الروحي للذى لا يتحقق فيه شيء مرة واحدة وإلى الأبد ، إذ لا بد فيه من السعي المستمر والعمل المتواصل والخلق الدائب . فالعالم الروحي الذى تقودنا إليه تلك الحرية الإنسانية عالم قوامه الفعل والنشاط ، ورائده الجهاد والصراع ، بحيث أن « الولادة الروحية » لا تكاد تنقطع فيه لحظة واحدة .

حقاً إن من السهل أن يركن الإنسان إلى الدعة وأن يستسلم للطبيعة ، فيرفض بذلك نداء ذلك العالم الروحي ، لكي يظل قابلاً في تلقائيته الطبيعية (بما فيها من آلية مادية) ، ولكنه عندئذ سرعان ما ينحدر إلى هوة الجبرية المطلقة والحتمية الصارمة . وليس من شك في أن هذا الانحدار خطر جاثم يهددنا باستمرار ، وكثيراً ما تسام بعض المذاهب الاجتماعية الغاطئة في تعجيده والإعلاء من شأنه ؛ ولكن من المؤكد أننا حينما ندعو الإنسان إلى الانغماس في الطبيعة والاندماج في النظام الكوني ، فإننا نقضي على صميم حريته ، لأن هذه الحرية هي التى تضطر وجوده المتناهي إلى الاعتراف بالسبب الذى يربطه باللامتناهى . فالحرية الإنسانية نشاط محرر يفصلنا عن عليية الطبيعة ،

ويخرج بنا عن نطاق الآلية الشاملة . وإذا كان البعض قد يدعونا إلى التخلي عن تلك الحرية في سبيل التمتع بسعادة رخيصة تنحدر فيها إنسانيتنا إلى هوة المادية المطلقة حيث لا تسود سوى طائفة من القيم الاقتصادية ، فإن من واجبنا أن نشور على تلك الدعوة وأن نرفض كل نفعية سهلة لا تتحقق إلا على أشلاء القيم الإنسانية السامية . فالحرية هي التي تخلع على وجودنا الإنساني كل ماله من معنى وقيمة ، لأن الذات حينما تخلق « الشخصية » في نفسها ، فإنها عندئذ تهب الكون معنى وتخلع على الحياة قيمة . وكل محاولة للقضاء على « الشخصية » هي في الآن نفسه محاولة للقضاء على الحرية ، بقصد إخضاع الذات لضرورة الطبيعة أو لقمطر المجتمع (أو الدولة) . حقا إن الإنسان هو موجود طبيعي ، ولكنه (على حد تعبير كارل ماركس) موجود طبيعي إنساني^(١) . فليس الإنسان مجرد فريسة للضرورة الطبيعية وإنما هو بمعرفته للكون الذي يحيا فيه يعمل على تغييره والتعديل منه ، وإن كان هو بين الحيوانات العليا أقلها تسلحا وأدناها قدرة . فإذا أضفنا أن فكرة الحتمية نفسها قد فقدت على يد الحركة العلمية الأخيرة بعض صرامتها القديمة ، أمكننا أن نقول إن مصير الإنسان لم يعد مقيدا بجمبرية طبيعية صارمة ، مادامت القوانين العلمية نفسها قد أصبحت مجرد قوانين إحصائية احتمالية . أما التعلل بضرورات الطبيعة بقصد إنكار إمكانيات الإنسان ، فقد أصبح مجرد أسطورة ليس القصد منها سوى تبرير الركون إلى الدعة والتواكل . حقا إن من الممكن تفسير الكثير من الظواهر الإنسانية بالرجوع إلى الغريزة (كما فعل فرويد) أو بالرجوع إلى الاقتصاد (كما فعل ماركس) ولكن من الواجب أن نتذكر أن أدنى الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تفهم تفسيراً ناجحاً إلا على ضوء فهمنا للقيم الإنسانية وللغايات الشخصية التي تتحكم في أفعال الإنسان في

K. Marx ; «Economie politique et philosophie», trad. (١)

franç. Ed. Costo, p. 78.

الطبيعة . فإذا كان من واجبنا أن نرفض الروحية المطلقة التي لا تقيم أى وزن للشروط البيولوجية والظروف الاقتصادية التي تتحكم في الفرد ، فإن من واجبنا أيضا أن نرفض المادية المطلقة التي لا تقيم أى وزن للشروط الروحية والقيم الأخلاقية التي تتحكم في سلوك الشخص الانساني . وهنا قد يكون ماركس محققا في قوله إن المادية المجردة والروحية المجردة ثلثتيان في نهاية الأمر ؛ ولكن المهم ألا نختار هذه دون تلك ، بل أن نختار الحقيقة التي تجمع بينهما ، على الرغم مما بينهما من خلاف ^(١) . والواقع أن العلم والفلسفة يكشفان لنا دائما عن عالم لا يمكن أن يستغنى عن الانسان وعن إنسان لا يمكن يستغنى عن العالم .

بيد أن الصلة بين الإنسان والطبيعة ليست مجرد صلة خارجية ظاهرية ، وإنما هي صلة باطنية عميقة قوامها التبادل والتعاقد . فالإنسان يرين على الطبيعة بكل قوته حتى يقهرها ويغلبها على أمرها ، مثله في ذلك كمثل الطائفة التي تعتمد على الجاذبية حتى تتخلص من أسر الجاذبية . وهكذا نرى أن فعل الإنسان في الطبيعة سرعان ما يقضى على ما يمكن تسميته بالطبيعة المحضة ، لكي يفسح المجال أمام طبيعة قد شرعت في أن تأخذ صورة إنسانية . والواقع أن « الإنتاج » ليس مجرد نشاط اقتصادي محض وإنما هو خير مظهر لتلك الفاعلية الانسانية التي تحققها ذات قد أشربت حب اللامتناهي . حقا إننا نرى الذات توجه نشاطها الإنتاجي في بداية الأمر نحو تحقيق بعض الغايات المادية بقصد إشباع بعض الحاجات الأولية ، ولكن هذا النشاط سرعان ما تتضاعف سورته حينما يصبح بمثابة فاعلية محررة قوامها العمل على إشباع كل مطالب الإنسان . وعندئذ لا تعود القيم الاقتصادية هي وحدها رائد ذلك النشاط الإنتاجي ، بل تصبح القيم الانسانية هي مصدر كل خلق ومبعث كل إنتاج . والحق أنه ليس للإنتاج من قيمة إلا بتلك الغاية القصوى أو ذلك الهدف الأسمى ونعني

به العمل على توطيد دمايم عالم إنسانى يمكن أن تحيا فيه شخصيات حقيقية^(١).

ولكن حذار من أن تتوهم أن الصلة بين الإنسان والطبيعة هى صلة توافق مطلق وانسجام تام ، كما وقع فى روع ليبنتس . ذلك لأن موقف الذات الإنسانية فى الكون لا بد بالضرورة أن يكتنفه شيء من القلق ، والتوجس ، والانفعال ، كأنما قد كُتِبَ على الحرية أن تظل فى جهاد مستمر وصراع متواصل ، دون أن يكون فى وسعها يوماً أن تطمئن إلى انتصارها المؤقت . والحق أن العالم الذى تحيا فيه الشخصيات الانسانية لا يمكن بحال أن يحقق من الكمال ما يصبح معه عالماً منتظماً قد تحققت فيه الوحدة بصفة نهائية ، وإنما هو عالم مرن مفتوح دائب التحول ، وليس فيه موضع إلا للحريات مجاهدة رائدها العمل المستمر والسمى المتواصل ، وهكذا نرى أن فلسفة الحرية تجعل من الوجود الإنسانى « دراما » تفاؤلية يسودها جو من الصراع والمجاهدة ، ولكنه جو لا يخلو من بلب وعظمة وجلال فالشخصية الانسانية هى فى الحقيقة « داخل » un dedans . (إن صح هذا التمييز) فى حاجة إلى « خارج » un dehors ولكنها أيضاً « داخل » فى حاجة إلى « فوق » un dessus تكتمل به أبعاد ذات لا تكف عن الملو على نفسها ، وعلى الطبيعة الخارجية أيضاً . والحرية الإنسانية لا تتجلى بصورة واضحة إلا حينما تعمل الذات على تحقيق ضرب من التوافق بين أبعادها الثلاثة ، ألا وهى الخارج ، والداخل ، والفوق . وبهذا المعنى يمكن تشبيه الحياة الإنسانية بشجرة كبيرة قد تأصلت جذورها فى أعماق التربة ، وهذه الشجرة تستمد من تلك الجذور غذاءها الحى الكامن فى باطن الأرض ، فيأتى الجذع الكبير وينقل هذا الغذاء إلى الفروع والأغصان حيث تتلسم الشجرة النور والهواء . والواقع أن من شأن « الذات الباطنة » أن تربط الحياة الخارجية التى تستمد منها الوجود

cf. E. Mounier : « Le Personnalisme », pp. 29-34.

والبقاء ، بالحياة العليا التي لا بد أن تتفتح فيها وتزهر . وكل محاولة لفصل تلك الذات عن ذلك الوجود الأسمى أو عن تلك الحياة العليا . لا بد أن يترتب عليها أن تجف تلك الذات وتذبل ، لكي لا تلبث أن تتلف وتنفى . أما إذا تحقق التصاعد والتواصل بين تلك المجالات الثلاثة . فهناك تجري الحياة حارة دافقة ، وينعم الإنسان بشيء من الاتزان والتوافق ^(١) .

وعلى كل حال ، فإن الإنسان الحر إنما هو ذلك الإنسان الذي يعرف أن حياته ليست سوى تحقيق مستمر لكل القيم المتضمنة على شكل قوى أو إمكانيات في ثنايا ذاته . وتبعاً لذلك فإن مشكلة الحرية لا تكاد تنفصل عن مشكلة الفعل ، ما دام تحويل القوة إلى فعل هو جوهر الحياة الانسانية ومعناها الأوحد . وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن وجود الإنسان ينحصر في حريته ، إذ الحرية ليست سوى القدرة على تحويل إمكانية ذاتية ليس لها معنى إلا بالقياس إلى صاحبها وحده ، إلى وجود موضوعي واقعي من شأنه أن يحدد مصير صاحبه ، ومصير الكون نفسه إلى حد ما ^(٢) . وبهذا للمعنى قد يصح أن نقول إن الحياة لا تنطوي أولياً (أو قبلية apriori) على أى معنى ، بل لا بد أن تأتي الحرية فتخلق عليها ما ترتضى من معنى ، وتضفي عليها ما تشاء من قيمة ^(٣) .

نعم إن الذات لا تستطيع أن تخلق المعنى من العدم ، كما أنها لا تبذل القيم بمحض حريتها ، ولكن « اختيار » الذات هو الذي يتحكم في مصير الكون بالنسبة إليها . وهذا الاختيار وحده هو الذي يخرج الذات من حالة « اللاتمين » (أو اللاتحدد) ، لكي يقذف بها إلى عالم واقعي تصبح فيه محدودة بمقتضى الامكانيات التي عملت على تحقيقها . وهكذا نرى أن الذات لا بد أن تخلق نفسها بنفسها في داخل ذلك النطاق الذي اختارته لنفسها ، ومتقبلة حريتها

J. Chevalier : «La Vie Morale et l'Au-de là», p. 108. (١)

L. Lavelle: «De l'Acte», p. 367 (٢)

cf. J. P. Sartre : «L'Existentialisme est un Humanisme», p. 89 (٣)

الخاصة وما يترتب عليها من نتائج، متحملة لمسئوليتها الخاصة بإزاء نفسها وإزاء الآخرين . وبممارسة الذات لحريتها لا بد أن يتضاعف شعورها بمسئوليتها ، لأن « الفعل » هو الذى يجعلنا نهتم اهتماماً حقيقياً بنتائج أفكارنا وأصداء مقاصدنا وآثار نيائنا . فنحن بالفعل نبلو الواقع ، ونجرب العالم الخارجى ، متناسين ذواتنا ، غافلين عن أنفسنا . وكل فعل يصدر عنا — حتى ولو بدا تافهاً ضئيل القيمة — من شأنه إن ماجلاً أو آجلاً أن يمتد ويتسع ، حتى لقد يترتب عليه ما لم يكن فى الحسبان ، بل قد تمتد آثاره إلى ما لا نهاية . ومهما يكن من شيء فإن التوتر الذى يوجد بين ما قد حقق ، وما لا بد أن يحقق ، هو القوة المحركة الأولى فى الحياة الانسانية . فإذا حقق إنسان كل ما لديه من قوى مدخرة ، بحيث لم تعد لديه أية قوة جديدة يمكن أن يحققها ، فلا بد أن تكون ذاته قد أقفرت ، وإقفار الذات معناه الموت . ولكن مادام المرء حياً ، فلن يكون فى وسع أحد أن يقول عنه ولن يكون فى وسعه هو أن يقول عن نفسه إن شيئاً جديداً لا يمكن أن ينتظر منه ! فطالما كانت الذات حية خصبة ، كان لا بد لها أن تزهو وتثمر ! وقد تعرض للذات أحداث بسيطة فتكون مدعاة لظهور أمور جديدة ، أو إيقاف أفكار كامنة ، أو تولد معان لم تكن منتظرة . وكثيراً ما تكون إمكانياتنا الكامنة مجهولة لدينا ، فتجئ أفعالنا مفاجئة لنا وللآخرين . وقد نزع أن قوانا قد استوعبت ، أو إن إمكانياتنا قد استهلكت ، فإذا بنا نجد أنه من الممكن أن ينبثق من أعماق نفوسنا شيء جديد . ولهذا فإن من الخطأ البالغ أن نحكم على نفوسنا بأنها ليست أهلاً لهذا العمل أو ذاك ، مادامت التجربة كثيراً ما تظهرنا على أن فى استطاعتنا أن نعمل ما كنا نعتقد أن ليس لنا عليه يدان . . . وماذا عسى أن تكون الحرية — فى النهاية — إن لم تكن تلك القدرة على الخلق ، خلق الجدة والعمل على تحقيقها ، بل خلق وجود خصب من شأنه أن يكون نسيج وحده ، وأن يحقق فى السكون مالا سبيل إلى تحقيقه بدونه ؟

مراجع البحث

يجد القارئ فيما يلي أسماء بعض الكتب والمقالات الهامة التي تناولت بالبحث مشكلة الحرية ، سواء من الناحية الميتافيزيقية ، أم من الناحية السيكولوجية . وقد أغفلنا ذكر الكثير من المؤلفات الثانوية التي عرضت لدراسة للمشكلة من الناحية الاجتماعية أو السياسية ، دون الاهتمام بدراسة الأسس الفلسفية للحرية بصفة عامة . كذلك لم نثر إلى معظم الكتب الفلسفية التي عرضت لمشكلة الحرية ضمن غيرها من المشاكل الفلسفية العامة . أما للمراجع التي ورد ذكرها عرضاً في صلب البحث ، فقد أغفلنا ذكرها هنا اكتفاء بالإشارات للفصلة في الهوامش

- 1 — G. Belot : «Une théorie nouvelle de la liberté»; in «Revue Philosophique», Année 1890, tome II., pp. 363, seq.
- 2 — N. Berdiaeff : «Esprit et Réalité.», Paris, Aubier, 1943.
- 3 — N. Berdiaeff : «Cinq Méditations sur l'existence.», Paris, Aubier, 1936.
- 4 — N. Berdiaeff : «De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.», Paris, Aubier.
- 5 — H. Bergson : «Essai sur les données immédiates de la conscience.», Paris, F. Alcan, 1889.
- 6 — H. Bergson : «Matière et Mémoire.», Paris, F. Alcan.
- 7 — Bossuet : «Traité du Libre Arbitre.»
: «La Connaissance de Dieu.»
- 8 — E. Boutroux : «De la Contingence des Lois de la Nature.», Paris, F. Alcan, 1874.
- 9 — L. de Broglie : «Déterminisme et Causalité dans la Physique contemporaine» ; in «Bulletin de la Société française de Philosophie.», séances du 12 Nov. 1929 & du 1er Mars 1930
- 10 — L. de Broglie : «La Physique Nouvelle et les quanta.». Flammarion 1937.
- 11 — L. de Broglie : «Matière et Lumière.», Albin Michel, Paris, 1937.

- 12 — L. de Broglie : «Continu et Discontinu en physique moderne.», Paris, Albin Michel, 1941.
- 13 — L. de Broglie : Les Révélation de la Microphysique; in «Deucalion.», No. 1., 1946, pp. 205-239.
- 14 — L. de Broglie : «Physique et Microphysique», Paris, Albin Michel, 1947.
- 15 — L. Brunschwig : «Le progrès de la conscience.», F. Alcan, 1927.
- 16 — L. Brunschwig : «La notion de liberté morale», in «Bulletin de la Société Française de Philosophie.», Séance du 26 Février 1933.
- 17 — J. Chevalier : «La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon.», Alcan, 1915, Lyon Rey.
- 18 — C. Cohen : «Determinism or Free-Will ?», London, Pioneer Press.
- 19 — A. Cuvillier : «Manuel de Philosophie», t. I Paris, A. Colin, 1935; Ch. XX., La Liberté, pp. 633-666.
- 20 — R. Descartes : «Les Principes de Philosophie.», éd. Boivin, (Riv. I., § 35-43., pp. 89-92.)
- 21 — R. Descartes : «Méditations en philosophie première.», 1641, Ed. Flammarion, (pp. 103-104.)
- 22 — J. L. Destouches : «Physique Moderne et Philosophie.», Hermann & Co., 1939.
- 23 — G. Dwelshauvers : «L'Exercice de la Volonté». Paris, Payot 1936.
- 24 — A. Eddington : «The Nature of the Physical World». : «Sur le problème du déterminisme.», trad. franç., Paris,
- 25 — F. Enriques : Causalité et Déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences.», Paris, Hermann, 1941.
- 26 — M. Fouillée : «La Liberté et le Déterminisme.», Paris, F. Alcan, 1872.
- 27 — M. Fouillée : «Critique des systèmes de morale contemporains.», Paris, F. Alcan, 1883 (5^e éd., 1906.)
- 28 — P. Foulquie : «La Volonté», (Collection «que sais-je ?» No. 353), Paris, P.U.F., 1949.
- 29 — F. Gonseth : (Entretiens présidés par —) : «Déterminisme et libre arbitre». Editions du Griffon. Paris, 1944.

- 30 — J. Guyau : *Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction.*, Paris, F. Alcan, 1885.
- 31 — M. Grene : *«Dreadful Freedom; A Critique of the Existentialism.»*, Chicago, University of Chicago Press, 1948.
- 32 — M. Heidegger : *«De l'Essence de la Vérité.»*, trad. franç., Paris, Vrin, 1948. cf. IV. *«L'essence de la liberté»* pp. 82-89.)
- 33 — W.E. Hocking : *«The Self; Its Body and Freedom.»*, New Haven, Yale University Press, 1928.
- 34 — W.E. Hocking : *«Science in Its Relation to Value and Religion.»*, *«Rice Institute Pamphlet.»*, April 1942.
- 35 — Le baron d'Holbach : *«Le Système de la Nature.»*, 1770.
- 36 — D. Hume : *«A Treatise on Human Nature.»*; 2 vol., Part III, Section 1., (of Liberty and Necessity.)
- 37 — W. James : *«Principles of Psychology»*, vol. II., *«The Will»*, pp. 557-579.
- 38 — W. James : *«Le dilemme du déterminisme»*; in *«Critique Philosophique.»*, 1882, pp. 127-140, 273-280, etc.
- 39 — W. James : *«Pragmatism.»*, London, 1907.
- 40 — W. James : *«The Will to Believe.»*, London, 1897.
- 41 — W.H. Johnson : *«The Free-Will Problem in Modern Thought.»*, New-York, Macmillan, 1903.
- 42 — I. Kant : *«Critique de la Raison Pure.»*, trad. franç., par Tremesaygues & Pacaud, Paris, Alcan, 1905.
- 43 — I. Kant : *«Critique de la Raison Pratique.»*, trad. franç., par F. Picavet, F. Alcan., Paris, 3^e éd., 1909.
- 44 — I. Kant : *«Fondement de la Métaphysique des mœurs.»*
- 45 — J. Lachelier : *«Psychologie et Métaphysique.»*, Paris, Alcan, 1885.
- 46 — L. Lacombe : *«La Psychologie bergsonienne.»*, Paris, Alcan, 1933. (cf. Chapitre VI).
- 47 — J. Laporte : *«La Conscience de la Liberté.»*, Paris, Flammarion, 1947.
- 48 — J. Laporte : *«L'Idée de Nécessité.»*, Paris, P.U.F., 1941.
- 49 — J. Laporte : *«La liberté et l'attention selon saint Thomas»*; in *«Revue de Métaphysique et de Morale.»*, 1934.
- 50 — J. Laporte : *«La liberté selon Descartes»*; in *«Revue de Métaphysique et de Morale.»*, 1937.
- 51 — J. Laporte : *«La liberté selon Malebranche»*; in *«Revue de Métaphysique & Morale.»*, 1938.



- 52 — L. Lavelle : «Le Moi et son Destin», Paris, Aubier, 1936.
- 53 — L. Lavelle : «De l'Acte.», Paris, Aubier, 1946.
- 54 — L. Lavelle : «Introduction à l'Ontologie.», Paris, P.U.F., 1947.
- 55 — L. Lavelle : «Traité des Valeurs.», t. I., Paris P.U.F., 1950.
- 56 — G. Leibniz : «Nouveaux Essais sur l'entendement humain.», publiés par Boutroud, Paris, Delagrave.
- 57 — G. Leibniz : «Oeuvres Philosophiques de Leibniz.», 2 vol., Paul Janet, Paris, Alcan.
- 58 — R. Le Senne : «Le Devoir.», Paris, P.U.F., nouvelle édition, 1950.
- 59 — R. Le Senne : «Introduction à la Philosophie.», 3^e éd., 1949, P.U.F., Paris.
- 60 — J. Lequier : «La Recherche d'une première vérité.», Paris, ed. Dugas, 1925.
- 61 — J. Lequier : «La Liberté.», Paris, Vrin, 1946, textes inédits présentés par Jean Grenier.
- 62 — Maine de Biran : «Essai sur les fondements de la Psychologie.», Ed. Tisserand, Paris, P.U.F., 1813 (pp. 249-264.)
- 63 — G. Marcel : «Du Refus à l'Invocation.», Gallimard, 1940.
- 64 — G. Marcel : «Homo Viator.», Aubier, Paris, 1944.
- 65 — G. Marcel : «Aperçus sur la Liberté», dans «La Nef», Juin 1946.
- 66 — G. Marcel : «Le Mystère de l'Etre», Aubier, 1952 - 53, vol. 2.
- 67 — G. Marcel : «L'Existence et la Liberté Humaine chez J.P. Sartre»; in «Les Grands Appels de l'Homme Contemporain», Editions du Temp Présent, Paris, 1946, pp. 111-170.
- 68 — H. Maudsley : «Body and Will.» London, K. Paul & Co.
- 69 — M. Merleau-Ponty : «La Phénoménologie de la Perception.» Paris, Gallimard, 1946.
- 70 — E. Mounier : «Liberté sous Conditions.», Paris, Editions du Seuil, 1946.
- 71 — E. Mounier : «Le Personnalisme.» Paris, P.U.F., 1950.
- 72 — Nabert : «L'Expérience intérieure de la liberté», Paris, F. Alcan, 1924.
- 73 — J. Payot : «L'Education de la Volonté.» P.U.F., 1947. 74^e éd.)

- 74 — J. Payot : «La Conquête du Bonheur.», P.U.F., nouvelle éd.
- 75 — A. Patri : «Remarques sur une nouvelle doctrine de la liberté»; in «Deucalion.», 1946, No. 1., pp. 75-92.
- 76 — F. Paulhan : «La Volonté», Paris, 1900.
- 77 — M. Pradines : «Traité de Psychologie Générale.», t. II. Paris, P.U.F., 1947.
- 78 — Th. Reid : «Oeuvers», trad. Jouffroy, t. VI.
- 79 — Ch. Renouvier : «Les dilemmes de la métaphysique pure.», Paris, F. Alcan, 1927, nouvelle édition.
- 80 — B. Russell : «Our Knowledge of the Exteranal World.», Allen, 1926, Lecture VIII.
- 81 — J.P. Sartre : «L'Être et le Néant.», Gallimard, Paris, 1943. Nagel, 1946.
- 83 — J.P. Sartre : Préface aux «Classiques de la Liberté», reproduite sous le titre «Introduction à la lecture de Descartes».
- 84 — A. Schopenhauer : «Le Monde comme Volonté et comme Représentation.», 3 vol., trad. franç. par A. Burdeau.
- 85 — A. Schopenhauer : «Essai sur le Libre Arbitre.» tr. par Reimach.
- 86 — A. Schopenhauer : «Le fondement de la morale.», trad. franç. par Burdeau.
- 87 — Ch. Secrétan : «La Philosophie de la Liberté.», Paris, F. Alcan, 1849.
- 88 — B. Spinoza : «L'Ethique.» traduction nouvelle par Ch. Appuhn, 2 vol., Paris, Garnier, 1934.
- 89 — H. Taine : «De l'Intelligence», 1870.
- 90 — St. Thomas d'Aquin : «Summa Theologica», I., (q. 18.)
- 91 — St. Thomas d'Aquin : «Summa Contra Gentiles», Lib. I.
- 92 — L. de Wœhlens : «Une Philosophie de l'Ambiguité : L'Existentialisme de M. Merleau-Ponty», Louvain, 1951.
- 93 — J. Wahl : «Etudes Kierkegaardiennes», Vrin, Paris, 2 éd., 1949.
- 94 — J. Wahl : «The Philosoher's Way.» Oxford Un. Press, N.Y. 1948.
- 95 — J. Wahl : «Traité de Métaphysique», Payot, Paris, 1953.
- 96 — «La Liberté», Actes du IVe Congrès des Sociétés de Langue Française, Neuchâtel, Septembre 1949, Labaconnière. «Être et Penser», No 29.

فهرس الاعلام

- : M. Planck (پلانك) (ماكس) ۱۱۵ : ۱۰۴
 ۱۰۲ : M. Blondel بلوندل
 ۷۲ : Bohr بور
 ۱۲۹ ، ۱۸ : Bossuet بوسويه
 : Maine de Biran (مېن دى) بيران
 ۲۶ ، ۲۵ ، ۲۴
 ۱۷۱ ، ۳۴ : Bayle بيل
 ، ۵۰ ، ۴۹ : Ch. Peirce پيرس
 ۱۹۷
 ، ۱۷ ، ۳ : توحيدى (ابو حيا ال)
 ۱۵۶ ، ۱۵۵
 توما الاكوينى (القديس)
 : St. Thomas d' Aquin
 ۱۶۱ ، ۱۶۰ ، ۱۵۹
 ۵۸ ، ۵۷ : H. Taine تين
 ۹۷ ، ۸۱ : Garaudy جارودى
 ۱۱۵ : Gibbs جيز
 : W. James (وليم) جيمس
 ، ۱۹۵ ، ۱۹۴ ، ۱۸۷ ، ۷۰
 ۱۹۷ ، ۱۹۶
 جينز Joana (سير جيمس)
 ۱۲۳ ، ۱۲۲ ، ۱۱۲
 ، ۱۰۸ : Destouches دتوش
 ۱۱۹ ، ۱۱۶
 ۴۳ : Delbos دلبوس
 ۱۰۹ : Dirac ديراك
 ، ۲۴ ، ۶ : Descartes ديكارت
 ۱۲۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵
 ۱۹۸ ، ۱۸۵ ، ۱۲۹
 ۱۵۷ ، ۱۵۶ ، ۱۵۳ : ابن رشد
 ۵۱ : Epictetus ايكتاتوس
 ۵۱ ، ۵۰ : Epicure ابيكتور
 ۱۵۵ ، ۱۵۳ : احمد امين
 ، ۱۰۴ : A. Eddington اندجتون
 ۱۱۷ ، ۱۱۳ : ۱۰۹ ، ۱۰۸
 ۱۲۰
 ۱۳۵ : Aristote ارسطو
 ، ۳۴ ، ۲۰ : Spinoza اسپينوزا
 ، ۱۶۴ ، ۱۶۳ ، ۵۸ ، ۵۴ ، ۳۶
 ۱۶۵
 ۶۳ : Spengler اسپنجلر
 ، ۴۹ : Platon افلاطون
 : Engels انجلز
 ۹۱ ، ۹۰ ، ۸۹ ، ۸۵
 ۱۱۵ ، ۶۲ : Eintein اينشتين
 (م) ، ۲۲۲ : A. Patri بانرى
 ۱۰۶ : D. Parodi بارودى
 ۲۵۶ ، ۱۸۶ : J. Payot بايو
 ۷۴ : Pradines برادين
 ۱۰۸ : F. Perrin بران
 ، ۲۳-۲۱ : H. Bergson برجسون
 ، ۱۳۹ ، ۱۲۴ ، ۹۲ ، ۹۱
 ۲۷۲ ، ۱۷۵ ، ۱۵۱-۱۴۱
 ، ۷۱ ، ۷۰ : Berdiaeff بردياتيف
 ۲۷۲ ، ۲۵۸ ، ۲۴۰
 ۴۹ : Parménide برمنيدس
 ۱۱ : Brunschwig برنشفيك
 : L. de Broglie بروى (لويس دى)
 ۱۱۸ ، ۱۱۷ ، ۱۱۱ ، ۱۰۴
 ۱۸۰ ، ۱۶۷ : E. Bréhner برييه

میر بن الخيام : ۱۶۹
 عزالی (ابو حامد ال) : ۱۸
 مال (جان) Wahl : ۵۳ ، ۴۳ ، ۵۷ ، ۱۲۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲۴ ، ۱۴۱ ، ۲۴۳
 والیری Valéry : ۱۲۱
 فیشنه Fichte : ۲۲۸-۲۲۷
 فولنیر : ۵۷ ، ۵۶
 فولکیه P. Foulquié : ۷۵ ، ۴۷ ، ۷۷ ، ۱۴۸ ، ۱۰۶ ، ۱۱۴
 فویله Fouillée : ۲۰۸ ، ۲۱ ، ۳۷
 فوکیه : ۵۳ ، ۱۳۹ ، ۱۶۲ ، ۱۸۱ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲
 تشیری (ا) : ۱۵۴
 کلاباندی (ال) : ۱۵۳
 کانت Kant : ۳۸ ، ۱۹ ، ۴۱ ، ۴۰ ، ۴۳ ، ۴۲ ، ۴۴ ، ۶۰ ، ۴۵ ، ۱۹۶
 کوچیف Kojève : ۷۲
 کیرکجارد Kierkegaard : ۶۳ ، ۱۱ ، ۲۰۹
 لابلاس Laplace : ۱۰۰
 لافل (لویس) Lavello : ۶ ، ۲۶ ، ۳۱-۲۹ ، ۶۷-۶۹ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۷۶-۱۷۹ ، ۲۰۳-۲۰۶ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، ۲۴۷-۲۴۸ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱-۲۶۳
 لالاند Lalande : ۱۰۱ ، ۱۶ ، ۱۴۹

دیموقریطس Démocrite : ۴۹
 دیوی Dewey : ۸۲
 رسل (برتراند) Russell : ۴۶ ، ۴۷
 رنوفیه Renouvier : ۱۸ ، ۱۸۱ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳
 رواقیون Stoiciens : ۲۰ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۶۳
 روسو Rousseau : ۸۹
 ریسنباخ Reichenbach : ۱۰۲ ، ۱۰۳
 ریگود Ricœur : ۲۷ ، ۲۹ ، ۶۷ ، ۶۵
 زکریا ابراهیم : ۲۵ ، ۸۰ ، ۲۱۴
 زمل Simmel : ۶۳
 سارتر (جان پول) J.-P. Sartre : ۱۰ ، ۶ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۶۰ ، ۲۰۰-۲۲۱ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۵۲ ، ۲۷۰
 سبنسر Spencer (هربرت) : ۵۸ ، ۵۹
 سقراط Socrate : ۱۱
 ستالین Staline : ۸۶
 سکران Secrétan :
 شهرستانی : ۱۵۳
 شوبنهاور : ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ ، ۶۲
 شنربر Sterner : ۶
 شفالییه Chevalier : ۲۷۰
 شیلر (ماکس) Max Scheler : ۱۸۶

مونیه Mounier : ۱۲۲ ، ۱۳۰ ،
۲۲۳ ، ۲۲۴ ، ۲۲۵ ، ۲۳۸ ،
۲۵۰ ، ۲۶۹

میرلو بونتی (مورس)
Meileau-Ponty
، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۲۱۸ ، ۲۱۹ ،
۲۲۹-۲۳۶

میل J.-S. Mill : ۳۵ ، ۵۵
نیتشه Nietzsche : ۶ ، ۶۲ ،
۶۳

هوبز Hobbes : ۳۴ ، ۵۵
هوسرل Husserl : ۸۱
هوکنج W. E. Hocking :
۵۹ ، ۱۸۸ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ -
۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۲۵۳ -
۲۵۶

هیگل Hegel : ۷۲ ، ۸۳ ، ۸۴ ،
۹۴

هیدجر Heidegger : ۴۸
هینبرج Heizenberg : ۱۵۳ ، ۱۸۹
هیلدرلن Hoelderlin : ۶۲
هیوم Hume ۵۶۵۵

یسبرژ Jaspers :
۲۶ ، ۲۷ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۲ ،
۴۸ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۶۶ ،
۶۷ ، ۱۶۹-۲۶۶

یوسف مراد : ۵۳ (ه)

لانجفان Langevin : ۱۱۵ ، ۱۱۹
لدانتک Le Dantec : ۳۳ ، ۳۴
لسن R. Le Senne : ۵۲ ، ۲۳۷ ،
۲۴۰ ، ۲۴۱ ، ۲۵۰ ، ۲۵۶

لوکیه Lequier : ۹۱ ، ۱۶۷ -
۱۶۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ، ۱۸۳
لینتس Leibniz : ۲۵ ، ۴۲ ،
۵۴ ، ۱۳۱ ، ۱۳۲ ، ۱۳۳ ،
۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۸ ،
۱۷۲

لیفریه Leverrier : ۱۰۱
لیفی (H. Lévy) : ۱۰۹ ،
۱۱۲ ، ۱۱۳
لوماریه Le Marié : ۲۳ ، ۳۷ ،
۷۸

لیوقبیس Leucippus : ۴۹

مارسل (جبریل) G. Marcel : ۲۶ ،
۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ، ۱۳۷ ، ۱۷۳ ،
۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۲۰۶ ، ۲۱۰ ،
۲۳۸ ، ۲۴۸ ، ۲۵۸

مارکس (کارل) K. Marx : ۸۴ ،
۸۵ ، ۸۶ ، ۸۷-۹۵ ، ۲۲۴ ،
۲۶۷ ، ۲۶۸

ماریتان (جاک) Maritain : ۱۷۰ ،
۱۸۳

ملیرانشی Malebranche :
۱۵۳ ، ۱۶۱ ، ۱۶۲

موروا (آندریه) Maurois : ۱۴۸
مونتی MONTAIGNE :

دليل المصطلحات

Absolu	مطلق	Cération	خلق — ابداع
Abstraction	تجريد	Créativité	القدرة على الخلق
	محال — لا معقول — عبث	Criticisme	المذهب النقدي
Absurde		Déterminisme	حتمية
Acte pur	فعل محض	« scientifique »	« علمية »
Action	فعل — عمل	« psychique »	« نفسية »
Action libératrice	فعل محرر	« théologique »	« لاهوتية »
Activité	فاعلية — نشاط	Dilemme	شكاس اخراج
Affirmation	تقرير — اثبات	Doute	شك — ارتياب
Alternatives	أطراف اختيار	Durée	ديمومة — زمان حي
Ame	نفس	Dynamisme	ديناميكية
Animisme	احياء	Effort	جهد (ممن دى بيران)
Association	ارتباط — تداعى	Engagement	عهد — التزام
Attention	انتباه	En-soi (l')	الموجود فى ذاته
Authenticité	شرعية	Epiphénomène	ظاهرة عرضية
Autonomie	استقلال ذاتى	Espace	مكان
Autre (l')	الاخر	Etendue	امتداد
Caractère	خلق — طابع	Etre	كينونة — وجود (علم)
Catégorie	مقولة — طائفة	Existence	وجود (انسانى)
Causalité	علية	Existentialisme	وجودية
Causalité psychique	علية نفسية	Fatalisme	جبرية — قضاه وقدر
Cause occasionnelle	علة مصادفة	Fiat	كن (امر الخلق)
Clinamen	انحراف	Finalité	غائية
Concept	مفهوم — تصور	Fin	مقتناه
Consentement	قبول — موافقة	Forme	صورة
Contingence	حدوث — امكان		
Conversion	انقلاب — تحول		

Grâce	نعمة — لطف الهى	Monisme	واحدية
Hasard	صدفة — اتفاق	Motif	باعث
Hasard intérieur	صدفة باطنة	Motivation	تسبيب بالبواعث
Homo viator	انسان عابر	Mystique	صوفى
Humanisme	نزعة انسانية	Naturalisme	نزعة طبيعية
Hypothétique	شرطى	Nature	طبيعة
Idéalisme	مثالية — تصويرية	Néant	عدم
Idee-force	فكرة فاعلة (ذات قوة)	Néantisation	اقدام — ملاءمة
Identité	هوية — ذاتية	Nécessité	ضرورة
Immanence	كمون — بطون	Nécessitarisme	مذهب الضرورة
Imprévisibilité	استحالة التنبؤ	Négation	سلب — نفى — انكار
Inhibition	كف — منع — صد	Non-moi	لا — أنا — «غير الذات»
Indéterminisme	لاحتمية — (اختيار)	Noumènes	حقائق — معقولات
Indétermination	لاتعين — لاتحدد	Objectivisme	نزعة موضوعية
Initiative	مبادأة	Obstacle	عائق — عقبة
Intuition	حدس	Occasionalisme	مذهب المصادفة
Irrationnel	لا معقول	Occulte	غيبى
Liberté	حرية	Ontologie	علم الوجود
« d'indifférence »	« عدم الاكتراث »	Panthéisme	وحدة الوجود
« majeure »	« رائدة »	Participation	مشاركة
Liberté mineure	حرية قاصرة	Passions	اهواء
Liberté militante	حرية مجاهدة	Passivité	سلبية — انفعال
Libération	تحرير	Personne	شخص
Libre Arbitre	حرية الارادة	Personnalisme	نزعة شخصية
Mécanisme	آلية	Phénoménologie	مبحث الظواهر
Méhorisme	مذهب اطراد الحسن	Pluralisme	نزعة تعددية
Mobile	دافع	Possibilité	امكان
Moi (le « ذات »	ال « أنا » — ال « ذات »	Possible	ممكن
Monade	ذرة روحية — جوهر فرد	Postulat	مسلمة — مصادرة

Pour-Soi (le) الموجد لذاته
 Pouvoir قدرة — استطاعة
 Pragmatisme برجماتية (نزعة عملية)
 Probabilité احتمال
 Probabilitisme نزعة احتمالية
 Puissance قوة
 Purification تطهير

Quanta نظرية الكم
 Quantité كم
 Quantique كمى
 Raison سبب — مبرر عقلى
 Raison suffisante سبب كاف
 Rationalisme فلسفة عقلية
 Réalisme نزعة واقعية
 Réel (le) الواقع — الموجد الواقعى
 Réflexion تأمل عقلى — تفكير
 Relatif نسبى
 Relativisme نسبية
 Remords تائب الضمير
 Responsabilité مسئولية
 Retour éternel عود أبدي

Salut خلاص — نجاه
 Sélection اختيار — انتخاب
 Sens معنى — اتجاه
 Sensation احساس

Sentiment عاطفة
 Situation موقف — ظرف
 Soi authentique الذات الأصيلة
 Spiritualisme نزعة روحية
 Subjectif ذاتى
 Substance جوهر
 Synthèse مركب

Temps زمان
 Tendence ميل
 Théologie علم اللاهوت
 Théologique لاهوتى — الهى
 Transcendant علوى — منعال
 Transcendance تعال — مفارقة

Volonté ارادة
 Volonté libérante ارادة محررة
 Volonté libre ارادة حرة
 Vue associationniste نظرية ترابطية
 Valeur قيمة
 Valeur Absolue (Dieu) قيمة مطلقة (الله)
 Valeur agissante قيمة فاعلة
 Vérité حق — حقيقة

دار الطباعة الجديدة :
مكتبة الأبرص - الدار البيضاء
٩١١١١٤ - ٩٠٨٢١١

مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

١ — مشكلة الحرية .

٢ — مشكلة الإنسان .

٣ — مشكلة الفن .

Bibliotheca Alexandrina



0450438